COMENTARII LA NOUL TESTAMENT - 2
EVANGHELIA DUPĂ MARCU



Redactor: Cosmin Constantin MURARIU
Tehnoredactor: Teodor COMAN
Coperta: Maria COMAN

Traducerea a fost făcută după:

ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ 2
Ἰωάννης Καραβιδόπουλος
Τό κατά Μάρκον Εὐαγγέλιο
Ἐκδόσεις Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη, 2001

ISBN: 973-9492-68-1

Prof. univ. dr. IOANNIS KARAVIDOPOULOS
Universitatea *Aristotel* din Tesalonic

COMENTARIU LA EVANGHELIA DUPĂ MARCU

Traducere de
Drd. Sabin PREDA

EDITURA BIZANTINĂ
BUCUREŞTI

În memoria lui
VASILIOS STOIANNOS
„...bărbat învăţat,
puternic în Scripturi”



NOTA EDITORULUI

„Înțelegi, oare, ce citești?”, întreabă Filip pe dregătorul Candachiei care citea din Proorocul Isaia. „Cum aș putea să înțeleg, dacă nu mă va călăuzi cineva?” răspunde acesta, arătând cât de necesară este îndrumarea în lectura cărților biblice. Funcția comentariilor biblice este tocmai aceasta: de a ajuta pe cititor cu explicații și informații suplimentare în lectura cărților Sfintei Scripturi. Sunt necesare, în primul rând, informațiile de ordin filologic, istoric, cultural etc., care să înlesnească pătrunderea cititorului în lumea și în limbajul unor texte sfinte care au fost scrise acum două mii de ani. În al doilea rând, un comentariu încearcă să explice temele teologice particulare ale cărții și să analizeze gândirea teologică în ansamblu a autorului, valorificând întreaga tradiție a Bisericii, precum și literatura de specialitate. Comentariul biblic este o analiză literară, istorică și teologică cât se poate de completă a unei cărți din Sfânta Scriptură.

Deși extrem de necesare, comentariile biblice sunt foarte puține în teologia ortodoxă românească. Cu excepția câtorva cărți ale Noului Testament - în special epistole - care s-au bucurat de comentarii din partea unor bibliști români, restul cărților biblice nou-testamentare rămân încă lipsite de astfel de comentarii. Explicația este probabil aceea că scrierea unui comentariu presupune foarte multă muncă și o anumită maturitate științifică, teologică nu numai a autorului, ci și a școlii teologice din care face parte. O serie completă de comentarii la cărțile Noului Testament este un imperativ absolut pentru orice Biserică și pentru orice școală teologică. Prioritare în această serie, din rațiuni ușor de înțeles, sunt comentariile la Sfintele Evanghelii.

Editura Bizantină a inaugurat, cu ani în urmă, o serie intitulată *Comentarii la Noul Testament*, în care publică acum *Comentariul la Evanghelia după Marcu*, semnat de unul dintre cei mai mari bibliști ortodocși ai momentului, Profesorul Ioannis Karavidopoulos, de la Universitatea din Tesalonic, Grecia. Tipărită pentru prima dată în

1988, cartea a cunoscut ediţii repetate (1993, 1997, 2001) şi a devenit o lucrare de referinţă în literatura de specialitate. Valoarea deosebită a comentariului Prof. I. Karavidopoulos este dată şi de maniera în care autorul ei îmbină abordarea riguros ştiinţifică cu cea bisericească, pastorală şi duhovnicească a textului biblic. De altfel, contribuţia fundamentală a Prof. I. Karavidopoulos la dezvoltarea teologiei biblice ortodoxe constă în echilibrul şi, mai ales, complementaritatea, pe care acesta le-a reuşit între cele două perspective asupra textului biblic, arătând că perspectiva ştiinţifică nu trebuie să fie în tensiune cu cea bisericească, ci dimpotrivă, trebuie să o includă, după cum cea bisericească, nu trebuie să ignore contribuţia abordării ştiinţifice, ci, dimpotrivă, să o valorifice.

Cartea este folositoare tuturor celor care, citind Sfânta Scriptură, doresc să şi înţeleagă ceea ce citesc. Se vor folosi de acest comentariu, în mod special preoţii, care vor avea un instrument foarte preţios pentru adâncirea textului Evangheliei după Marcu, în vederea unei bune şi documentate pregătiri a predicii. Întrucât întruneşte şi oferă toate informaţiile privind conţinutul textului Sfintei Evanghelii, comentariul este primul şi cel mai important instrument al predicatorului. Recurgând la un comentariu ca cel de faţă, preotul va evita cu un efort minim predica nedocumentată, în termeni generali şi de slabă calitate, în favoarea unei predici cu conţinut, în măsură să sporească şi să adâncească în chip real orizontul de cunoaştere al credincioşilor. Comentariul la Evanghelia după Marcu este extrem de folositor şi pentru înţelegerea Evangheliei după Matei, întrucât cea mai mare parte din cuprinsul celei dintâi are corespondent paralel în cuprinsul celei din urmă. Ori, investigarea locurilor paralele, în special la evangheliştii sinoptici, este una din căile principale de explicare şi înţelegere, prin comparaţie, a textului biblic.

Nu cred că mai este cazul să subliniez utilitatea lucrării de faţă pentru profesorii de teologie, profesorii de religie, studenţii teologi şi elevii seminarişti, dat fiind faptul că aceasta vine să umple un gol în bibliografia de specialitate românească, fiind singurul comentariu ortodox la Evanghelia după Marcu publicat la noi.

10 august 2005
Sfinţii Mucenici Lavrentie, Xist şi Ipolit

PREFAŢĂ

Acest comentariu exegetic la Evanghelia după Marcu se adresează, la fel ca şi celelalte volume din seria Comentarii la Noul Testament, atât păstorilor şi învăţătorilor Bisericii, care înfăptuiesc „lucrare de slujire spre zidirea Trupului lui Hristos" (Efeseni 4, 12) şi colegilor profesori din învăţământul mediu, care se ocupă cu hrana duhovnicească a tinerilor, cât şi studenţilor teologi care se pregătesc pentru lucrarea lor viitoare, precum şi oricărui credincios interesat, care vrea să aprofundeze Cuvântul lui Dumnezeu.

În conformitate cu principiul fundamental al seriei noastre de comentarii, exegeza textelor sfinte se bazează pe tradiţia exegetică ortodoxă, are în vedere cercetarea biblică contemporană şi vizează transmiterera mesajului creştin către omul epocii noastre.

Scopul acesta este slujit nu prin căutarea insistentă a paralelelor din istoria religiilor, din literatura iudaică apocrifă sau din textele de la Qumran, nici prin analiza exhaustivă a temelor de critică filologică a fiecărui verset în parte - lucru care ar fi interesat un cerc foarte limitat de cititori – ci prin punerea în evidenţă a învăţăturii teologice centrale a fiecărei unităţi textuale analizate. Desigur, aceasta nu înseamnă că sunt ignorate complet aspectele de critică filologică şi itorică sau de critică textuală, care sunt dezbătute pe larg în cercetarea contempornă. Astfel de teme sunt analizate (fie în text, fie în note) numai în măsura în care slujesc obiectivul principal al comentariului textului pe care nu dorim să-l încărcăm cu trimiteri ştiinţifice greu accesibile cititorului.

Totuşi, pentru cititorul mai exigent, prezentăm la începutul fiecărui fragment o bibliografie selectivă, cu preferinţă - atunci când există - pentru bibliografia greacă şi pentru monografii tematice sau lucrări în limbi străine care sunt publicate în periodice foarte cunoscute şi accesibile.

Acest comentariu este închinat memoriei colegului şi prietenului de neuitat Vasilios Stoiannos, împreună cu care am gândit şi început această Serie de comentarii la Noul Testament.

Tesalonic, octombrie 1988

Ioannis D. Karavidopoulos

ABREVIERI

BZ	Biblische Zeitschrift
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
ΔΒΜ	Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν
ΕΕΘΣΘ	Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Θεσσαλονίκης
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum N.T.
EThL	Ephemerides Theologicae Lovenienses
EvTh	Evangelische Theologie
ExpT	The Expository Times
ΘΗΕ	Θρησκευτική καί Ηθική Εγκυκλοπαιδεία
HThR	The Harvard Theological Review
JBL	Journal of Biblical Literature
JTS	Journal of Theological Studies
ΛΒΘ	Λεξικό Βιβλικῆς Θεολογίας
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
NRT	Nouvelle Revue Théologique
NT	Novum Testamentum
NTS	New Testament Studies
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue Biblique
RechSR	Recherches de Sciences Réligieuses
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Réligieuses
RSR	Revue de Sciences Réligieuses
RThPh	Revue de Théologie et de Philosophie
ScJT	Scottish Journal of Theology
SDB	Supplément au Dictionnaire de la Bible
ThBl	Theologische Blätter
ThBLNT	Theologisches Begriffslexikon zum N.T.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThSK	Theologische Studien und Kritiken
ThWNT	Theologische Wörterbuch zum N.T.

ThZ	Theologische Zeitschrift
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
VChr	Vigiliae Christianae

BIBLIOGRAFIE

1. Ediții şi traduceri ale Sfintei Scripturi

1.1. Vechiul Testament

Septuaginta, ed. A. Rahlfs, ^{8}1965

Παλαιά Διαθήκη. Traducere în limba greacă nouă după Septuaginta. Coordonată de Ath. Hastoupis, 1-2, 1960

1.2. Noul Testament

῾Η Καινή Διαθήκη ἐγκρίσει τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ ᾿Εκκλησίας, 1904

Novum Testamentum Graece; Nestle-Aland, ^{26}1979

The New Testament, Ed. K. Aland, M. Black, G. Martini, B. Metzger, A. Wikgren, ^{3}1975

Novum Testamentum, Ed. A. Merk, ^{10}1984

῾Η Καινή Διαθήκη μετά συντόμου ἑρμηνείας ὑπό Π. Τρεμπέλα, 1952, Εδ. Σωτήρ, ^{26}1987

῾Η Καινή Διαθήκη. Textul original cu traducere în limba neogreacă populară de Σ. ᾿Αγουρίδη, Π. Βασιλειάδη, Ι. Γαλάνη, Γ. Γαλίτη, Ι. Καραβιδόπουλου καί Β. Στογιάννου, Ed. Societatea Biblică, Atena, 1985.

2. Texte apocrife şi texte rabinice – Manuscrisele de la Marea Moartă

Apocrifele Vechiului Testament, Editate şi traduse în limba greacă nouă de Savvas Agouridis, vol. I, 1974; vol. II 1985

Neutestamentkliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Ed. E. Hennecke – W. Schneemelcher, 1-2, 1964.

Los Evangelios Apocrifos, Ed. A. Santos Otero, ^{4}1984

Τό Γνωστικόν κατά Θωμᾶν Εὐαγγέλιον, Trad. I. Karavidopoulos, 1967

The Babylonian Talmud, Traducere în l. engleză de I. Epstein, 1-18, 1933-1948.

Κεφάλαια Πατέρων (Πιρκέ Αβώθ), Trad. Ath. Hastoupis, 1961

Manuscrisele de la Marea Moartă:

'Εγχειρίδιον Πειθαρχείας, Trad. Ath. Hastoupis, 1957

Τά ἑβραϊκά χειρόγραφα τῆς κοινότητος τῆς Δαμασκοῦ, Trad. de V. Vellas, 1961.

Τό βιβλίο τοῦ πολέμου τῶν υἱῶν τοῦ φωτός κατά τῶν υἱῶν τοῦ σκότους, Trad. de V. Vellas, 1965.

Τά χειρόγραφα τῆς Νεκρῆς Θάλασσας, σέ νεοελληνική ἀπόδοση, Ediție îngrijită de S. Agouridis și G. Gratseas, 1988

3. Dicționare exegetice și teologice și Gramatici

Bauer W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N.T. und der übrigen urchristlichen Literatur*, [5]1958

Blass F. – Debrunner A. – Rehkopf F., *Grammatik des N.T/chen Griechisch*, [14]1976

Δημητράκου Δ., *Μέγα Λεξικόν ὅλης τῆς 'Ελληνικῆς γλώσσης*, 1-9, 1953.

Dictionnaire de la Bible, Ed. F. Vigouroux, 1895-1912

Κωνσταντίνου Γ., *Λεξικόν τῶν 'Αγίων Γραφῶν*, [2]1890, 1973

Λεξικό Βιβλικῆς Θεολογίας, Traducere din l. franceză, 1980

Λεξικόν Σούδα (Σουΐδα), Ed. I. Bekker, 1854

Liddell H. G. – Scott R., *Μέγα Λεξικόν τῆς 'Ελληνικῆς γλώσσης*, 1-5, Trad. Ξ. Μόσχου, 1904

Moulton J. H. – Milligan G., *The Vocabulary of the Greek Testament, Illustrated from the Papyri and other non-literary Sources*, 1949.

Reallexikon für Antike und Christentum, 1950

Supplément au Dictionnaire de la Bible, Ed. Pirot, 1928

The Interpreter's Dictionnary of the Bible, 1-4 și *Suppl.*, 1962

Theologisches Begriffslexikon zum N.T., 1-2, [3]1983

Theologische Wörterbuch zum N.T., 1-10, 1933/1979

4. Comentarii exegetice

4.1. Comentarii patristice

Βίκτωρος Πρεσβυτέρου 'Αντιοχείας εἰς τήν τοῦ κατά Μάρκον ἑρμηνείαν la J. A. Cramer, *Catenae Graicorum Patrum in Novum Testamentum*, 1, 261-447, 1967.

Διονυσίου 'Αλεξανδρείας, *'Ερμηνεία εἰς εὐαγ. κατά Λουκᾶν, κβ,' στιχ.* 42. 48, PG 10, 1589-1602.

Εὐθυμίου Ζιγαβηνοῦ, *'Ερμηνεία τοῦ κατά Ματθαῖον Εὐαγγελίου*, PG 129, 111-766

'Ερμηνεία τοῦ κατά Μάρκον εὐαγγελίου, PG 129, 767-852

'Ερμηνεία τοῦ κατά Λουκᾶν εὐαγγελίου, PG 129, 853-1102

'Ερμηνεία τοῦ κατά 'Ιωάννην εὐαγγελίου, PG 129, 1106-1502

Θεοφιλάκτου, *'Ερμηνεία εἰς τό κατά Ματθαῖον εὐαγγελίον*, PG 123, 139-486

'Ερμηνεία εἰς τό κατά Μάρκον εὐαγγελίον, PG 123, 487-682

'Ερμηνεία εἰς τό κατά Λουκᾶν εὐαγγελίον, PG 123, 683-1126

'Ερμηνεία εἰς τό κατά 'Ιωάννην εὐαγγελίον, PG 123, 1127-1348, PG 124, 10-318

'Ιωάννου Χρυσοστόμου, *'Υπόμνημα εἰς τόν ἅγιον Ματθαῖον τόν Εὐαγγελιστήν*, PG 57-58

'Υπόμνημα εἰς τόν ἅγιον 'Ιωάννην τόν 'Απόστολον καί Εὐαγγελιστήν, PG 59, 23-482

Κυρίλλου 'Αλεξανδρείας, *'Αποσπάσματα ἐξηγήσεως εἰς τό κατά Ματθαῖον*, PG 72, 365-470.

'Εξήγησις εἰς τό κατά Λουκᾶν εὐαγγέλιον, PG 72, 475-950

'Ερμηνεία εἰς τό κατά 'Ιωάννην εὐαγγέλιον, PG 73-74

'Ωριγένη, *Εἰς τό κατά Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἐξηγητικά*, PG 13, 829-1800, PG 17, 289/310

4.2. Comentarii moderne

Δαμαλᾶ Ν., *'Ερμηνεία τῆς Κ.Δ.*, 2-4, 1892/1940

Τρεμπέλα Π., *'Υπόμνημα εἰς τό κατά Ματθαῖον εὐαγγέλιον*, 1951, [3]1979

'Υπόμνημα εἰς τό κατά Μάρκον εὐαγγέλιον, 1951, [3]1983

'Υπόμνημα εἰς τό κατά Λουκᾶν εὐαγγέλιον, 1952, [3]1983

'Υπόμνημα εἰς τό κατά 'Ιωάννην εὐαγγέλιον, 1954, [3]1979

Barclay W., *Marcusevangelium*, Trad. din l. engleză, în seria The Daily Bible Study, Edibnburgh, [8]1965

Branscomb H., *The Gospel of Mark*, The Moffatt NT Commentary, London, ^{6}1952

Cranfield C. E. B., *The Gospel according to St. Mark*, Cambridge Greek New Testament, ^{2}1963

Gnilka J., *Das Evangelium nach Markus*, 1-2, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum N.T., 1978

Gould E. P., *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark*, International Critical Commentary, ^{10}1960

Grundmann W., *Das Evangelium nach Markus*, Theologischer Hand-kommentar zum N.T., Berlin, ^{9}1984

Haenchen E., *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der Kanonischen Parallelen*, 1966

Huby J., *L'Evangile selon Saint Marc*, 1948

Klostermann E., *Das Markus-Evangelium*, Handbuch zum N. T., ^{4}1950

Knabenbauer J., *Evangelium Secundum S. Markum*, 1907

Lagrange M. J., *Evangile selon St. Marc*, Etudes Bibliques, ^{8}1947

Lane W., L., *The Gospel according to Mark*, Thė International Commentary on the N.T., ^{2}1979

Lohmeyer E., *Das Evangelium des Markus*, Kritisch-Exegetischer Kommentar über das N.T., ^{17}1967

Montefiore C. G., *The Synoptic Gospels*, 1-2, 1968

Nineham D. E., *The Gospel of St. Mark*, Pelican Gospel Commentary, 1963, 1977

Pallis A., *Notes on the Gospels according to St. Mark and St. Matthiew*, ^{2}1932

Pesch R., *Das Markusevangelium* 1-2, Herder Teologischer Kommentar, 1976-1977

Schlatter A., *Markus, der Evangelist für die Griechen*, 1935

Schmid J., *Das Evangelium nach Markus*, Das N.T. Deutsch, ^{6}1952

Schweitzer E., *Das Evangelium nach Markus*, Das N. T. Deutsch, ^{16}1983

Strack H. – Billerbeck P., *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, 1-4, ^{8}1982

Swete H. B., *The Gospel according St. Mark*, ^{3}1927

Taylor V., *The Gospel according to St. Mark*, ^{2}1966

Weiss J., *Das älteste Evangelium*, 1903

5. Lucrări cu caracter general şi studii tematice privind Evanghelia după Marcu

5.1. Lucrări scrise în limba greacă sau traduse în limba greacă

Ἀγουρίδη Σ., *Ἱστορία τῶν χρόνων τῆς Καινῆς Διαθήκης*, 1980

Βασιλειάδη Π., *Ὄπισθεν τοῦ κατά Μάρκον εὐαγγελίου. Πρός μίαν γραπτήν πηγήν*, ΔΒΜ 2(1973-74), 52-60

Καραβιδόπουλου Ι., *Ἀπαρχαί ἐκκλησιολογίας εἰς τό κατά Μάρκον εὐαγγέλιον*, ΕΕΘΣΘ 17(1972), 43-92

Τό πάθος τοῦ Χριστοῦ κατά τάς διηγήσεις τῶν Συνοπτικῶν εὐαγγελίων, 1974

Δύο συλλογαί λογίων τοῦ Ἰησοῦ εἰς τό κατά Μάρκον εὐαγγέλιον (4,21-25. 9, 33-50) ΕΕΘΣΘ 17(20(1976), 87-122

Lohse E., *Ἐπίτομη Θεολογία τῆς Κ.Δ.* (trad. de S. Agouridis, Ed. Centrul de Studii Biblice Ἄρτος Ζωῆς, 1980

Marrow S. B., *Τά λόγια τοῦ Ἰησοῦ στά Εὐαγγέλια* (trad. de S. Agouridis, Ed. Centrul de Studii Biblice Ἄρτος Ζωῆς,986

Schweitzer A., *Ἱστορία τῆς ἔρευνας τοῦ βίου τοῦ Ἰησοῦ* (Trad. de P. Andriopoulou, I. Galanis, S. Papalexandropoulou, V. Stoiannos), Ed. Centrul de Studii Biblice Ἄρτος Ζωῆς, 1982

Τρακατέλλη Δημ., Ἐπισκόπου Βρεσθένης, *Ἐξουσία καί πάθος. Χριστολογικές ἀπόψεις τοῦ κατά Μάρκον εὐαγγελίου*, 1982

5.2. În limbi străine

Achtenmeier P. J., *Mark as Interpreter of the Jesus tradition*, Interpretation, 32(1978), 339-352

Best E., *The Role of the Disciples in Mark*, NTS 23(1977), 377-401

Black M., *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts*, ^{3}1967

Bultmann R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, ^{3}1957

Burkill T. A., *St. Mark's Philosophy of History*, NTS 3(1956-1957), 142-148

Cancik H., *Markus-Philologie*, 1984

Cullmann O., *Christologie du N.T.*, 1958

Dibelius M., *Die Formgeschichte des Evangelium*, ^{3}1959

Grundmann W., *Die Geschichte Jesu Christi*, 1961

Kee K., *Mark as Redaktor and Theologian*, JBL 80(1971), 333-363

Ketlege K., *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redactiongeschichtliche Undersuchung*, 1970

Kilpatrick G. D., *Some Notes on Markan Usage*, Bible Translator 7(1956), 2-9, 51-56, 146

Kuhn H. W., *Ältere Sammlungen im Markus-Evangelium*, 1971

Lightfoot R. H., *The Gospel Message of Mark*, ^{2}1952

Martin R. P., *Mark: Evangelist and Theologian*, 1972

Marxsen W., *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktiongeschichte des Evangelium*, ^{2}1959

Masson C., *L'Evangile de Marc et l'Eglise de Rome*, 1968

Metzger B. M., *A textual Commentary on the Greek N.T.*, 1971

Moore G. F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 1-2, 1927-1930

Osten-Sacken P. von der, *Streitgespräch und Parabel als Formen markinischen Christologie, Jesus Christus in Histoire und Theologie.* Festschrift H. Conzelmann, 1975, 375-394

Parker P., *The Gospel before Mark*, 1953

Parker P., *A second look at the Gospel before Mark*, JBL 100(1981), 389-413

Perrin N., *The Christology of Mark: A Study in Methodology*, Journal of Religion 51(1971), 173-187

Perrin N., *The Interpretation of the Gospel of Mark*, Interpretation 30(1976), 115-124

Reiser M., *Syntax und Stil des Markusevangeliums*, 1984

Robinson J. M., *Das Geschichtsrerständins des Markus-evangeliums*, 1956

Sabbe M. (ed.), *L'Evangile selon Marc, Tradition et Redaction*, 1974

Schweitzer E., *Anmerkungen zur Theologie des Markus*, Neutestamentica, 93-104

Schweitzer E., *Die Theologische Leistung des Markus*, EvTh 24(1964), 337-355

Schweitzer E., *Eschatology in Mark's Gospel*, Neotestamentica et Semitic. Studies in honor of M. Black, 114-118

Strecker G., *Literarische Überlegungen zum Εὐαγγέλιον – Begriff im Markusevangelium*, Neues Testament und Geschichte. Festschrift O. Cullmann, 1972, 91-104

Suhl A., *Die Funktion der alttestamentliche Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, 1965

Theissen G., *Urchristliche Wundergeschichten*, 1974

Trocmé E., *La formation de l'Evangile selon Marc*, 1963

Turner C., *Marcan Usage: Notes, critical and exegetical, on the second Gospel*, JTS 25(1924), 377-386. 26(1925), 12-21, 145-156, 225-241, 337-346. 27(1926), 58-62. 28 (1927), 9-22, 352 s.u. 29(1928), 275-289, 349-352.

Vassiliadis P., *The function of John the Baptist in Q and Mark*, Θεολογία 46(1975), 405-413

Vielhauer Ph., *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums*, Aufsätze zum N.T., 1965, 199-215

Weinreich O., *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Romer*, 1909, ^{2}1963

Wrede W., *Des Mesiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, 1901, ^{3}1963

INTRODUCERE

1. Evanghelia după Marcu în cercetarea contemporană

Cea mai scurtă dintre cele patru Evanghelii, cea după Marcu, este prima carte care introduce şi consacră, nu numai în Noul Testament, ci şi în literatura creştină în general, un nou gen filologic, „evanghelia". Astfel, termenul care exprimă în tradiția creştină primară mesajul de bucurie al mântuirii devine apoi numirea acelor cărți care consemnează acest mesaj şi care cuprind cele despre Iisus Hristos, Care o propovăduieşte şi o întrupează, inaugurând o epocă nouă în omenire[1].

Din primele veacuri creştine până la mijlocul sec. al XIX-lea, a dominat părerea că Evanghelia după Marcu este o formă prescurtată a Evangheliilor lui Matei şi Luca. Astfel se explică faptul că s-au păstrat puține comentarii exegetice ale Părinților la această Evanghelie. La sfârşitul sec. al V-lea, Victor al Antiohiei notează: „Mulți au alcătuit comentarii la cea după Matei şi cea după Ioan – fiul tunetului, câțiva şi la cea după Luca, dar nimeni dintre aceştia, mi se pare, neexplicând Evanghelia după Marcu (pentru că nu am auzit nimic până azi, şi aceasta mult sârguindu-mă să cercetez cele făcute de cei vechi), cercetând cele spuse despre ea în diverse

[1] Despre problemele introductive la Evanghelia după Marcu vezi mai multe în *Introducerile la Noul Testament* semnate de B. Ioannis, 1960, 77-95; S. Agouridis, 1971, 109-120, I. Karavidopoulos, 1983, 113-133. În special pentru importanța teologică a genului literar al „evangheliei", vezi S. Scultz, „Die Bedeutung des Markus für die Theologiegeschichte des Urchristentums", *Studia Evangelica* 2, 1964, 135-148; G. Strecker, „Literarische Überlegungen zum Εὐαγγέλιον – Begriff im Markusevangelium" – *Neues Testament und Geschishte. Festschrift O. Cullmann*, 1972, 91-104; H. Cancik, „Die Gattung Evangelium", *Markus-Philologie* 1984, 85-114; H. Köster, „Überlieferung und Geschichte der frühchristlichen Evangelienliteratur", *Aufstieg und Niedragang der Römischen Welt*, ed. W. Haase, vol. 25, partea a II-a, 1984, 1463-1542.

contexte de către învăţătorii Bisericii, le-am aşezat împreună şi am alcătuit o Tâlcuire scurtă". Astfel, deci, ca să completeze el însuşi acest gol, a adunat din tâlcuirile lui Origen, Tit al Bostrelor, Teodor de Mopsuestia, Hrisostom şi Chiril al Alexandriei cele spuse despre ea „la un loc sau la întâmplare" şi a alcătuit un comentariu cu caracter de compilaţie, care s-a editat în colecţia lui J. Cramer (vezi bibliografia). După Victor al Antiohiei, comentarii la Marcu au scris Teofilact, Arhiepiscopul de Ohrida (sec. al XI-lea) şi monahul Eftimie Zigabenul în Constantinopol (sfârşitul sec. al XI-lea – începutul sec. al XII-lea).

Părerea tradiţională despre legătura temporală a lui Marcu cu ceilalţi evanghelişti a început să se schimbe de la mijlocul secolului al XIX-lea, când s-a susţinut că Evanghelia după Marcu precede, din punct de vedere temporal, celelalte două Evanghelii sinoptice şi este una dintre sursele lor. Ulterior, această părere, întărită de mai multe studii în direcţia aceleiaşi perspective, a dominat aproape universal cercetarea de la sfârşitul sec. al XIX-lea şi în principal de la începuturile sec. al XX-lea până azi, în legătură cu „teoria celor două izvoare" pentru rezolvarea problemei sinoptice. Nenumărate lucrări ştiinţifice au întărit primatul Evangheliei după Marcu cu multe argumente ştiinţifice, în general acceptate[2]. Amintim, în mod semnificativ, numai pe următoarele trei:

a. Aproape întreg conţinutul Evangheliei lui Marcu, afară de 30 de versete (1, 1; 3, 20 -21; 4, 26-29; 7, 3-4; 8, 22-26; 12, 34; 14, 51-52 ş.a.) se află în Evanghelia lui Matei şi Luca. Nu este posibil ca Evanghelia lui Marcu să fie ulterioară celorlalte două şi să se fi dezvoltat din acelea sau să constituie o prescurtare a lor; în cazul acesta ar fi fost de neexplicat cum într-un text ulterior, prescurtare a două texte anterioare lui, lipsesc relatări fundamentale, cum ar fi: naşterea lui Iisus, cele mai frumoase parabole ale Lui, predica de pe munte, precum şi alte învăţături ale lui Iisus.

[2] Despre discuţia din cercetarea contemporană legată de primatul temporal al Evangheliei după Marcu, afară de Comentariile exegetice la Evanghelie şi Introducerile la Noul Testament, vezi şi A. Schweitzer, *Ἱστορία τῆς ἔρευνας τοῦ βίου τοῦ Ἰησοῦ*, trad. greacă 1982, 147 ş.u.. P. Vasiliadis, *Ἡ περὶ τῆς πηγῆς τῶν Λογίων θεωρία*, 1977, 36 ş.u..

b. Evangheliştii Matei şi Luca sunt în acord cu Marcu în redarea cronologică a evenimentelor sau învăţăturilor relatate numai în ceea ce priveşte conţinutul de text comun, în timp ce în materialul specific fiecăruia, aceştia urmează o ordine diferită. Acest lucru înseamnă că, atâta vreme cât folosesc ca izvor al lor pe Marcu, cei doi urmează şirul lui, în timp ce, atunci când se îndepărtează de el, fiecare urmează propria ordine de expunere a evenimentelor sau izvorul pe care îl are la dispoziţie.

c. Relatările paralele ale celor trei sinoptici se prezintă, din punct de vedere al limbii, mai îmbunătăţite şi mai prelucrate la evangheliştii Matei şi Luca, lucru la care nu s-ar fi aşteptat nimeni dacă Marcu era ulterior celorlalţi doi evanghelişti[3].

Din momentul în care s-a instaurat părerea că Evanghelia după Marcu precede temporal celorlalte două Evanghelii sinoptice şi constituie izvorul lor, o mulţime de lucrări ştiinţifice au văzut lumina tiparului. Hotărâtoare pentru cercetarea de mai târziu a fost lucrarea lui W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgheschichte des Evangeliums*, 1956, în care se susţine că autorul Evangheliei nu este un simplul colector şi recenzor al materialului tradiţiei, aşa cum susţinea Şcoala Istorico-Critică a Formei, ci un teolog care şi-a adus contribuţia la elaborarea materialului, pe care nu numai l-a inventariat, ci l-a prelucrat teologic.

Dincolo de cercetarea sintactică a Evangheliei după Marcu şi de relaţia ei cu celelalte două Evanghelii sinoptice ulterioare ei, în cercetarea contemporană se depun eforturi pentru a se determina ce text scris a existat înaintea lui Marcu, pe care el l-a folosit eventual ca izvor al său[4]. Circulau poate unităţi de text scris care cuprindeau minuni ale lui Iisus sau istoria pătimirii? Întrebarea, îndreptăţită, se poate pune şi din cauza informaţiei lui Luca, cum

[3] O critică împotriva „teoriei celor două surse" şi a primatului temporal al lui Marcu au ridicat B. C. Butler, *The Originality of St. Matthiew: A Critique of the Two-Document Hypothesis*, 1951; W.R. Farmer, *The Synoptic Problem: A Critical Analysis*, 1965; A. Fuchs, *Sprachliche Untersuchung zu Mt und Lk*, 1971; H.H. Stoldt, *Geschichte und Kritik der Markus-Hypothese*, 1977. Vezi şi M. E. Boismard, „The Two-Sources Theory at an impass", *NTS* 26 (1979), 1-17.

[4] Vezi de ex. P. Parker, *The Gospel before Mark*, 1953; idem, „A second look at the Gospel before Mark", *JBL* 100(1981), 389-413. H. V. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markus-Evangelium*, 1971

că „mulți au încercat să alcătuiască o istorisire despre faptele deplin adeverite între noi" (1,1), dar știința nu pare să fi ajuns la vreo concluzie pozitivă.

Ceea ce de multă vreme a ademenit pe cercetători este ipoteza unui Proto-Marcu (*Ur-Marcus*), adică ipoteza că înainte de textul cunoscut și canonic al Evangheliei după Marcu a circulat un text inițial, Proto-Marcu, care diferea cumva de textul final de azi. Prin această ipoteză, adepții acestei teorii explică faptul că anumite expresii sau pericope comune celor trei evangheliști sinoptici, deși destul de asemănătoare în cazul lui Matei și Luca, diferă de textul lui Marcu cunoscut nouă. Ipoteza lui Proto-Marcu, propusă în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, a fost susținută sporadic și în sec. al XX-lea[5], dar nu a dobândit susținători înflăcărați.

Până când cercetarea științifică va ajunge la vreo concluzie, evanghelistul Marcu va continua să fie socotit cel dintâi scriitor al unei relatări continue despre Iisus, relatare care este nu numai o povestire, ci și o „evanghelie" – pentru omenire. Deoarece crucea și învierea lui Hristos constituie elementele centrale ale credinței creștine primare, trebuie socotită nefericită și părerea interpretului de la Strasbourg, E. Trocmé, din *La formation de l'Evangile de Marc*, 1963, că Evanghelia după Marcu a circulat inițial fără relatarea pătimirii, adică numai cu cap. 1-13. În Evanghelia după Marcu, care este prima Evanghelie scrisă, se subliniază credința Bisericii că Hristos: a) A mers în viața Sa întreagă către pătimire – care deja în 3, 6 are ecouri, iar în 8, 31; 9, 31; 10, 33 este prevestită clar de El Însuși. b) S-a dat la moarte ca „izbăvire pentru mulți" (10, 45). Și c) „S-a sculat" (16, 7) din morți.

2. Mărturii din tradiția bisericească veche despre Evanghelia după Marcu

De la mulți scriitori bisericești vechi se păstrează informația că Evanghelia lui Marcu este ecoul predicii Sfântului Apostol Petru,

[5] Vezi, de ex., D.F. Robinson, „The Source of Mark", *JBL* 66 (1947), 153-164. Ch. Masson, *L' Evangile de Marc et l' Eglise de Rome*, 1968.

adică ea constituie „amintirile lui Petru", după expresia lui Iustin[6]. Baza tuturor informațiilor ulterioare o constituie informația lui Papias, episcop de Ierapolis, Frigia (130 d. Hr.), care în lucrarea sa „Explicații ale cuvintelor (pericopelor) duminicale" (care s-a pierdut, dar fragmente ale ei au fost păstrate de istoricul Eusebiu) notează următoarele: „Marcu, făcându-se interpret al lui Petru, toate câte și-a amintit le-a scris exact, fără a rândui cele spuse sau făcute de Domnul. Căci nici nu l-a auzit pe Domnul, nici nu L-a urmat pe El, ci mai târziu, precum am spus, pe Petru; el a făcut învățăturile spre folos, dar fără a face o rânduire a cuvintelor după Duminici, încât întru nimic nu a greșit Marcu astfel scriind de-a lungul timpului precum și-a amintit. Căci primul s-a îngrijit ca nimic din cele pe care le-a auzit să nu lipsească sau să mintă ceva în ele"[7].

Multe discuții au avut loc în cercetarea contemporană în legătură cu sensul termenului „ἑρμηνευτής - interpret", din pasajul de mai sus al lui Papias, care s-a socotit că arată: a) că Marcu a tradus în grecește predicile în aramaică ale lui Petru, pentru a fi înțelese și de creștinii greci din Ierusalim sau b) că a înregistrat în scris predica lui Petru și a dat-o Bisericii sub forma Evangheliei. Tradiția veche bisericească a înțeles termenul „interpret" cu acest al doilea sens[8].

Informația lui Papias o adeveresc și mulți alți scriitori bisericești, mai târziu. La sfârșitul sec. al II-lea Irineu ne informează că Marcu, ucenic și interpret al lui Petru, a înregistrat în scris predicile învățătorului său după moartea Apostolilor Petru și Pavel[9]. Această informație e în acord cu cele pe care le cuprinde prologul anti-marcionit al Evangheliei, prolog care se găsește în anumite manuscrise latine vechi (sfârșitul sec. al II-lea d. Hr.). Dacă se adaugă la acestea și informațiile lui Tertulian[10], Clement din

[6] Διάλογος πρὸς Τρύφωνα, 106, 6. ΒΕΠ 3, 307.
[7] Eusebiu, *Istoria Bisericească* III 39. ΒΕΠ 19, 279.
[8] Despre discuția din cercetarea contemporană legată de mărturia lui Papias, vezi H. A. Riggs, „Papias on Mark", *NT* 1 (1956), 160-183. H. Turner, „Modern issues in biblical Studies: The Tradition of Mark's Dependence upon Peter", *ExpT* 71 (1960), 260-263; T.Y. Mullius, „Papias on Mark's Gospel", *VChr* 14 (1960), 216-224; W.C. Unnik, „Zur Papias-Notiz über Markus", *ZNW* 54 (1963), 276 ș.u..
[9] Ἔλεγχος Γ, 1,2; vezi și Eusebiu, Istoria Bisericească V, 8,3; ΒΕΠ 19, 326.
[10] *Adv. Marcionem* 4,5. PL 2, 396.

Alexandria[11], Origen[12] şi Eusebiu[13], atunci avem tradiţia general dominantă în Biserica veche despre Evanghelia lui Marcu[14].

Cu toate acestea, trebuie să facem observaţia că în Evanghelia după Marcu nu se găsesc învăţăturile teologice ale Apostolului Petru, aşa cum le cunoaştem din cele două epistole soborniceşti ale sale sau din cuvântările sale din Fapte. Aceasta, e-adevărat, nu e necesar, deoarece Evanghelia lui Marcu păstrează în principal faptele lui Iisus şi nu teologia unui ucenic al Său. De altfel, Marcu a fost colaborator al Apostolului Pavel (vezi de ex. F. A. 13, 5; 12, 25; 15, 37; Col. 4, 10; II Tim. 4, 11), de aceea anumiţi interpreţi mai noi încearcă să semnaleze elementele pauline din Evanghelia sa[15]. E-adevărat, Marcu a fost ucenic şi colaborator al celor doi mari apostoli, dar a avut şi propria cunoştinţă a evenimentelor pe care le expune. Mulţi interpreţi recunosc în informaţia din 14, 51-52 (vezi comentariile de acolo), despre tânărul dezbrăcat care urmărea scena arestării lui Iisus din Ghetsimani, o „trăire personală" a autorului.

3. Autorul

Inscripţia „κατά Μάρκον - după/conform lui Marcu" nu se datorează autorului însuşi, ci provine de la începutul sec. al II-lea şi mărturiseşte credinţa Bisericii că Evanghelia aceasta a fost scrisă de Marcu, în care tradiţia Bisericii e unanimă, iar cei mai mulţi dintre interpreţii mai noi identifică pe Ioan Marcu, despre care se vorbeşte în Faptele Apostolilor precum şi în epistolele Noului Testament. Anumiţi contemporani socotesc, în mod general şi nehotărât, ca autor al Evangheliei un iudeu elinist care trăieşte în

[11] Vezi Eusebiu, *Ist. Bisericească* II 15, 2; VI 14, 6 ş.u. ΒΕΠ 19, 236; 360.
[12] Eusebiu, *Ist. Bisericească* VI 25. ΒΕΠ 19, 367.
[13] *Ist. Bisericească* II 15. ΒΕΠ 19, 236.
[14] O prezentare analitică a mărturiilor tradiţiei bisericeşti, vezi în Comentariul lui V. Taylor, 1-149.
[15] Vezi, de ex., M. Werner, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markus-evangelium*, 1923. H.G. Wood, „Mark's Gospel and Paulinism", *ExpT* 51 (1939-40), 327-333. J.C. Fenton, „Paul and Mark", *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R.H. Lightfoot*, 1955, 89-119. K. Romaniuk, „Le Probléme des Paulinismes dans l' Evangile de Marc", *NTS* 23 (1977), 266-274.

afara Palestinei şi scrie pentru comunităţile greceşti. Ioan, care se numea şi Marcu, după obiceiul vremii de a lua iudeii şi un al doilea nume grecesc sau roman, era fiul unei creştine înstărite, pe nume Maria, care a pus cu siguranţă încăpătoarea ei casă din Ierusalim la dispoziţia creştinilor, pentru adunările lor. Anumiţi interpreţi mai vechi susţin că în casa aceasta a avut loc ultima Cină a lui Iisus cu ucenicii Săi şi că omul „purtând un vas cu apă" (Mc. 14, 13), care le-a arătat „un foişor mare, aşternut gata" (14, 15) celor doi ucenici pe care i-a trimis Iisus pentru pregătirea cinei, era Ioan Marcu.

Marcu a colaborat cu cei doi corifei ai apostolilor, Petru şi Pavel, la transmiterea Evangheliei. La început, îl întâlnim împreună cu Barnaba (căruia îi era „nepot") în prima călătorie a lui Pavel. Îşi întrerupe colaborarea când Pavel şi colaboratorii săi au ajuns din Cipru în Perga Pamfiliei şi de acolo se întoarce în Ierusalim (F. A. 12, 25; 13, 13). La începutul celei de-a doua călătorii, după Sinodul apostolic, din cauza „tensiunii" ce s-a observat între Pavel şi Barnaba, ultimul a plecat în Cipru împreună cu Marcu, iar Pavel cu Sila au pornit către sud-vestul Asiei Mici (F. A. 15, 17 ş.u.). Mai târziu, Marcu se află iarăşi lângă Pavel, în timpul în care apostolul îşi scrie epistolele din închisoare (Col 4, 10; Filimon 24) şi în cele din urmă este amintit în I Petru 5, 17 („vă îmbrăţişează Biserica din Babilon şi Marcu, fiul meu") şi în II Tim. 4, 11 („Ia pe Marcu şi adu-l cu tine, căci îmi este de folos în slujire").

Diferite tradiţii despre Marcu se găsesc şi la scriitorii bisericeşti sau în manuscrisele latine ale Evangheliei sale. Ipolit, de exemplu, îl numeşte „ciung la degete"[16], fie deoarece avea degete disproporţionate faţă de corp – după cum notează codicele Toletanus al Vulgatei, fie deoarece şi-a tăiat el însuşi un deget când a devenit creştin pentru a nu fi socotit vrednic de a săvârşi îndatorirea sa, aceea de levit, după un alt manuscris al Vulgatei, fie în sfârşit, după o altă interpretare, de această dată alegorică, deoarece Evanghelia lui este lipsită de introducere şi epilog[17].

[16] *Κατά πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* 7, 30, ΒΕΠ 5,331; vezi şi prologul anti-marcionit la Evanghelia după Marcu: „Marcus adseruit, qui colobodactylus est nomimatus...." (Huck-Greeven, *Synopsis* 1981, IX).
[17] Vezi J.L. North, „Markos o kolobodaktylos: Hippolythus, Elenchus VII. 30", *JTS* 28 (1977), 498-507, unde se dă şi o altă părere, conform căreia „κολοβο-δάκτυλος" este redarea grecească a latinescului „murcus", caracterizare pe

Epifanie păstrează informația că a fost unul dintre cei șaptezeci ucenici al lui Hristos şi că făcea parte dintre cei care s-au smintit de cuvintele lui Iisus, după In. 6, 66, despre faptul de a mânca trupul Lui şi l-au părăsit[18]. În fine, tradiția bisericească, în general, socoteşte pe Marcu întemeietorul şi primul episcop al Bisericii din Alexandria[19].

4. Conținutul

Evanghelistul nostru însuşi îşi caracterizează textul din prima frază ca „Evanghelia lui Iisus Hristos". El are, aşadar, conştiința faptului că nu scrie biografia lui Iisus, ci transmite un mesaj al vieții, o veste de bucurie, o „evanghelie"; de aceea, de altfel, începe imediat cu persoana lui Iisus şi, desigur, cu acel moment istoric în care Ioan îl preveşteşte, Dumnezeu Tatăl Îl recunoaşte ca „fiul Său cel iubit" şi Iisus Însuşi predică „evanghelia lui Dumnezeu".

În Evanghelia după Marcu, ca de altfel şi în celelalte Evanghelii, nu se află o biografie deplină şi sistematică a lui Iisus, ci numai anumite episoade speciale din viața şi învățătura Sa, culese din bogata tradiție a Bisericii. Aceste informații fragmentare au o legătură teologică adâncă între ele şi urmăresc să arate că în persoana lui Iisus Hristos s-au împlinit făgăduințele lui Dumnezeu despre mântuirea omenirii. Acest element, al împlinirii profețiilor Vechiului Testament în persoana lui Hristos, precum şi încredințarea că Hristos a pătimit conform cu Scripturile, că a înviat, că va veni din nou ca să judece lumea şi că în vederea tuturor acestora oamenii sunt sfătuiți să se pocăiască şi să creadă, constituie elementele fundamentale ale predicii creştine primare, pe care le aflăm atât în cuvintele Apostolilor din Fapte, cât şi în Evanghelia după Marcu.

În mod special, conținutul Evangheliei este împărțit în diferite moduri de către cercetători. Cei mai mulți dau o anumită împărțire a conținutului, bazându-se pe cadrele geografice ale activității lui

care o dădeau soldații galateni italienilor care , pentru a scăpa de datoria armatei, îşi tăiau degetele.

[18] Epifanie, *Κατά αἱρέσεων*, 20,4; 51,6. PG 41, 280-900.

[19] Eusebie, *Ist. Bisericească* II 16, 24. BEΠ 19, 237.247; Epifanie, *Κατά αἱρέσεων* 51,6. PG 49, 900 ; Vezi şi L.W. Barnard, „St. Mark and Alexandria", *HThR* 57 (1964), 145-150.

Iisus: activitatea din Galileea, călătoria către Iudeea, ultima activitate înainte de pătimire în Ierusalim, Pătimirea, Învierea. Noi, în cursul comentariului, vom urma o împărțire a Evangheliei în şapte unități, care nu se bazează pe cadrele geografice, ci pe descoperirea succesivă a persoanei lui Mesia şi a tainei împărăției lui Dumnezeu pe care o vesteşte. Aceste unități au următoarele titluri:

1. Începuturile mesianice (1, 1-13).
2. Minunile lui Iisus şi disputa cu conducerea religioasă iudaică (1, 14 - 3, 6).
3. Crearea noului popor al lui Dumnezeu. Descoperirea tainei împărăției lui Dumnezeu prin parabole şi minuni (3, 7 – 5, 43).
4. Respingerea lui Mesia de către poporul israelit. Întoarcerea către neamuri şi descoperirea împărăției lui Dumnezeu acestora (6,1 - 8, 26).
5. Descoperirea Pătimirii lui Mesia ucenicilor (8, 27 – 10, 52).
6. Intrarea în Ierusalim şi învățături înainte de Patimi (11, 1 – 13, 37).
7. Pătimirea şi Învierea (14,1 – 16, 8).

Epilog: Arătările lui Hristos Celui înviat (16, 9-20).

5. Cititorii, locul şi timpul scrierii Evangheliei

Evanghelia după Marcu nu a avut în vedere pe cititorii obişnuiți cu Vechiul Testament – din care nu adaugă des pasaje, cum obişnuieşte, de exemplu, Matei – şi cu obiceiurile iudaice[20]. Când evanghelistul se referă la obiceiurile iudaice, le explică pentru cititorii săi, care se pare că nu le cunosc (de ex. 7, 3; 14, 12; 15, 42 ş.a). Este deci clar că el se adresează creştinilor care erau mai înainte păgâni şi care trăiau în afara Palestinei.

Ca loc al scrierii, deja din timpurile vechi este socotit a fi Roma (Clement al Alexandriei, Ieronim, Eusebiu). Părerea lui Hrisostom, că Evanghelia a fost scrisă în Alexandria, pare solitară şi fără susținători. Astăzi domină aproape peste tot părerea că Evanghelia a fost scrisă în Roma[21], afară de foarte puțini exegeți care localizează scrierea acesteia în Galileea[22] sau într-o anume comunitate din Siria[23].

[20] Despre legătura Evangheliei lui Marcu cu Vechiul Testament, vezi S. Schulz, „Markus und das Alte Testament", *ZThK* 58 (1961), 184-197. A. Suhl, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, 1965.

[2121] Afară de majoritatea zdrobitoare a comentariilor la Evanghelia după Marcu şi a introducerilor în Noul Testament, vezi şi S. Brandon, „The

Despre părerea legată de Roma pledează următoarele argumente: a) tradiția veche, că Petru, al cărui „interpret" a fost Marcu, a activat la sfârșitul vieții în Roma; b) primele texte care folosesc Evanghelia după Marcu sunt *I Clement* și *Păstorul* lui Herma. Aceste două texte provin din Roma; c) există multe cuvinte latine în Evanghelie și chiar anumite cuvinte grecești se explică prin echivalentele latine, chiar dacă la acest argument adus în mod obișnuit de interpreți am putea să opunem faptul că cuvintele latine sunt folosite nu numai în Roma, ci în întregul imperiu roman; d) amintirea prigoanelor (de ex. în 8, 34-38; 10, 38 ș.u., 13, 9-13) a fost socotită de anumiți cercetători ca o referire la persecuțiile lui Nero – chiar dacă am putea iarăși să facem observația că cuvintele lui Iisus despre prigoane au un caracter general; e) Prestigiul și transmiterea acestei Evanghelii se datorează faptului că se leagă de o Biserică mare cum era Biserica din Roma. În afara faptului că toate aceste argumente nu sunt de neclintit, astăzi domină părerea tradițională care leagă Evanghelia după Marcu de Roma.

Cât despre timpul scrierii, cel mai probabil este faptul că Evanghelia s-a scris după anul 60 și înainte de anul 70, devreme ce în capitolul 13 nu se face nici o referire la distrugerea Ierusalimului și a Templului. Trebuie să se fi scris între anii 64 – 70[24]. Și scriitorii bisericești mai vechi sunt de acord cu această din urmă cronologie, vorbind despre scrierea Evangheliei după moartea lui Petru (Irineu) sau în timpul vieții lui Petru (Clement al Alexandriei).

6. Învățătura teologică centrală a Evangheliei

Axul central al „Evangheliei lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu" este propovăduitorul Însuși și Cel ce a întrupat mesajul de bucurie, Iisus Hristos, Căruia evanghelistul nostru îi păstrează nu atât „cele

Apologetical Faktor in the Markan Gospel", *Studia Evangelica* 2, 34-36; „The Date of the Markan Gospel", *NTS* 7 (1961), 126-141.

22 E. Lohmeyer, în comentariul său și W. Marxen, *Der Evangelist Markus*.

23 H. Köster, *Einführung in das Neue Testament*, 1980, 602-607.

24 Brandon așează scrierea Evangheliei în Roma, dar prin anii 70-71, în cele două articole amintite mai sus.

spuse", cât „cele făcute"[25]. Acestea din urmă, adică faptele lui minunate, mărturisesc despre puterea Lui mesianică, prin care Fiul lui Dumnezeu biruiește puterile demonice și eliberează pe oameni din stăpânirea lor; „cele făcute" culminează cu Crucea lui Hristos, unde iubirea lui Dumnezeu triumfă prin înviere asupra puterilor demonice. Despre evenimentul Crucii, evanghelistul îl pregătește pe cititor încă de la începutul Evangheliei sale.

Faptul că epicentrul nu numai al istorisirii, ci și al teologiei evanghelistului, îl constituie Pătimirea lui Iisus și în continuare pătimirea ucenicilor Lui, atât în înțelesul restrâns al celor doisprezece, cât și în sensul larg al adepților Săi, se accentuează în cercetarea contemporană în diverse variante legate de aceeași temă, dintre care cele mai importante sunt: faptul că gândirea teologică a lui Marcu se mișcă între suferințele de acum ale credincioșilor și slava viitoare, culminând cu slava ce va să vină[26]; faptul că evanghelistul subliniază, în mod caracteristic, atât „puterea/autoritatea" mesianică a lui Iisus, cât și mergerea din voie proprie către Pătimirea Sa[27]; faptul că acesta pune în legătură arătarea lui Dumnezeu în faptele minunate ale lui Iisus cu teologia crucii[28], etc.. Oricum, în orice variantă s-ar prezenta aceste păreri, elementul de bază al lor este semnalarea faptului că învățătura teologică dominantă a evanghelistului este Pătimirea lui Iisus și a ucenicilor Lui – lucru pe care îl vom constata și îl vom sublinia în timpul tâlcuirii Evangheliei.

25 Despre caracteristicile teologice, stilul și limba Evangheliei după Marcu, vezi I. Karavidopoulos, Εἰσαγωγή στήν Κ. Διαθήκη, 125-128. De asemenea, C. Turner, „Marcan Usage: Notes, critical and exegetical, on the second Gospel", *JTS* 25 (1924), 377-386; 26 (1925); 27 (1926), 58-62. G. D. Kilpatrick, „Some Notes on Markan Usage", *Bible Translator* 7 (1956), 2-9, 51-56, 146. M. Reiser, *Syntax und Stil des Markusevangeliums*, 1984.

26 T. H. Berkill, „St. Mark's Philosophy of History", *NTS* 3 (1956-1957), 142-148.

27 D. Trakatellis, *Ἐξουσία καί Πάθος. Χριστολογικές ἀπόψεις τοῦ κατά Μάρκον Εὐαγγελίου*, 1983.

28 J. Ernst, „Die Literarische und theologische Eigenart des Markusevangeliums", *Bibel und Kirche* 1981, 233-240. Înțelesul dominant al Pătimirii în Evanghelia lui Marcu îl arată și W. Harrington, „The Gospel of Mark: A Theologia Crucis", *Doctrine and Life* 26 (1976), 24-33. P.J. Achtenmeier, „Mark as Interpreter of Jesus Tradition", *Interpretation* 32 (1978), 339-352. K. P. Donfried, „The Gospel of Mark: A Word about Suffering" în lucrarea sa *The dynamic Word* 1981, 79-90.

7. Notă bibliografică

Despre Evanghelia lui Marcu există multă bibliografie de limbă străină, care a văzut lumina tiparului din momentul în care şi-a început dominaţia „ipoteza marcană" şi care, în întregime, a fost publicată în ultimele decenii ale sec. al XX-lea, bibliografie care se referă atât la întregul Evangheliei, cât şi la relatări separate sau chiar la versete singulare. Aşa cum am notat şi în Prolog, din această bibliografie am amintit aici numai câteva lucrări selectiv[29], îngrijindu-ne să nu omitem la începutul fiecărei pericope bibliografia greacă existentă, care este mai la îndemână cititorului grec. La comentariile exegetice la Evanghelia după Marcu trimitem prin menţionarea numelui autorului şi numai când este vorba de o părere exegetică specifică lui, în timp ce pentru materialul comun al comentariilor sau lexicoanelor nu dăm totdeauna trimitere. Prin menţionarea numele autorului facem trimiteri şi în cazurile acelea în care semnalăm în bibliografie şi comentarii la celelalte Evanghelii afară de cea după Marcu. La fel facem şi la menţionarea Sfinţilor Părinţi, unde notăm numai numele lor, chiar dacă interpretarea lor provine din comentariu lor exegetic la celelalte Evanghelii – în cazul în care nu au comentariu la Evanghelia după Marcu.

Ca text al Noului Testament folosim cea de-a treia ediţie a *Greek New Testament* (1975), al cărei text coincide cu cel al ediţiei a 26-a Nestle-Alland (1979, a 8-a reeditare din 1985), precum şi ediţia Patriarhală din 1904. Pentru semiografia manuscriselor urmăm sistemul valabil la nivel internaţional al ediţiilor critice, afară de cazul codicelui Sinaitic care, pentru motive tehnice, în loc de ebraicul *alef*, preferăm prescurtarea greacă Σιν.

[29] O bibliografie mai completă se poate căuta în revistele speciale de bibliografie *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebeite* (din 1951 ş.u.) şi *New Testament Abstracts* (din 1956 ş.u.), precum şi în cartea lui B.M. Metzger, *Index to Periodical Literature on Christ and the Gospels*, 1966.

COMENTARIU LA EVANGHELIA DUPĂ MARCU

1. ÎNCEPUTURILE MESIANICE (1, 1-13)

1.1. Înaintemergătorul lui Mesia[30] (1, 1-8) Mt. 3, 1-12; Lc. 3, 1-9; In. 1, 19-28

[1]*Începutul Evangheliei lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu,*
[2]*Precum este scris în proorocie (la Maleahi) şi Isaia: "Iată Eu trimit îngerul Meu înaintea feţei Tale, care va pregăti calea Ta.* [3]*Glasul celui ce strigă în pustie: Gătiţi calea Domnului, drepte faceţi cărările Lui".*
[4]*Ioan boteza în pustie, propovăduind botezul pocăinţei întru iertarea păcatelor.* [5]*Şi ieşeau la el tot ţinutul Iudeii şi toţi cei din Ierusalim şi se botezau de către el, în râul Iordan, mărturisindu-şi păcatele.* [6]*Şi Ioan era îmbrăcat în haină de păr de cămilă, avea cingătoare de piele*

[30] Despre versetele 1, 1-8 vezi următoarea bibliografie selectivă: A. Wiegren, „᾿Αρχή τοῦ εὐαγγελίου" JBL 61 (1942), 11-12. Seitz, „Preparatio Evangelica in the Markan Prologue", JBL 82 (1963), 201-206. Ph. Vielhauer, „Tracht und Speise Johannes des Täufers", în lucrarea lui *Aufsätze zum N. T.*, 1965, 47-54. R. Pesch, „Anfang des Evangeliums Jesu Christi", *Die Zeit Jesu. Festschrift H. Schlier*, 1970, 108-144. W. Feneberg, *Der Markusprolog*, 1971. R. Schnackenburg, „Das 'Evangelium' im Verständis des ältesten Evangelisten", *Orientierung an Jesu. Festschrift J. Schmid*, 1973, 309-324. J. K. Elliot, „Ho baptizon and Mark 1, 4", *ThZ* 31 (1975), 14-15. P. Vasiliadis, „The Function of John the Baptist in Q and Mark", *Θεολογία* 46 (1975), 405-415. G. Arnoldt, „Mark 1, 1 und Eröffnungswendungen in griechischen und lateinischen Schriften", *ZNW* 68 (1977), 123-127. G. Dautzenberg, „Die Zeit des Evangeliums", *BZ* 21 (1977), 219-234. 22 (1978), 76 ş.u.. P. Pokorny, „Anfang des Evangeliums", *Die Kirche des Anfangs. Festschrift A. Schürmann* 1978, 115-132 şi G. Gratseas, *Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής βάσει τῶν πηγῶν*, 1968.

împrejurul mijlocului și mânca lăcuste și miere sălbatică. [7]*Și propovăduia, zicând: Vine în urma mea Cel ce este mai tare decât mine, Căruia nu sunt vrednic, plecându-mă, să-I dezleg cureaua încălțămintelor.* [8]*Eu v-am botezat pe voi cu apă, El însă vă va boteza cu Duh Sfânt.*

Evanghelia după Marcu nu începe cu istorisirea nașterii lui Hristos ca cele după Matei și Luca, nici cu imnul Cuvântului preexistent, ca cea după Ioan, ci cu lucrarea premergătoare a lui Ioan Botezătorul. În principiu însă, prin acest prolog, Evanghelia după Marcu transmite ceea ce spun și celelalte Evanghelii: Iisus este Mesia care a intrat în istoria omenească împlinind proorociile Vechiului Testament. Merită să notăm că, în ciuda faptului că Marcu este zgârcit în enumerări vechi-testamentare, el își începe Evanghelia cu un pasaj din Vechiul Testament, pentru a arăta astfel chiar de la început că cele pe care le va relata sunt continuarea și, desigur, împlinirea vechilor promisiuni ale lui Dumnezeu făcute poporului Său, promisiuni care privesc mântuirea. Deci, devreme ce este vorba despre un mesaj mântuitor de bucurie, Marcu își caracterizează și își intitulează textul ca „Evanghelia lui Iisus Hristos" (v. 1). Cuvântul, în principal la plural, „evanghelii", este cunoscut din lumea greacă antică, unde înseamnă o veste bună, de bucurie (εὐ - ἀγγέλλω), în special pentru vreo oarecare biruință sau plata celui care aducea vestea sau, în sfârșit, jertfa care o aduc oamenii zeilor pentru înștiințarea de bucurie despre victorie[31]. Cu același înțeles cuvântul se află și la istoricul iudeu din secolul I, Iosif Flaviu[32]. În Vechiul Testament (Septuaginta) se întâlnește mai des verbul εὐαγγελίζειν sau εὐαγγελίζεσθαι și foarte rar cuvântul εὐαγγέλια (la plural), cu sensurile pe care le avea în

[31] Homer, Odiseea 60, 152 ș.u., 166 ș.u., Aristofan, ʾΙππῆς, 656. Plutarh, Δημήτριος 17 ș.a. Mai multe despre aceasta vezi la Friedrich, „Ευαγγέλιον", *ThWNT*, 705-735.

[32] Vezi *Războiul iudaic* 4, 656.618: „și în Alexandria i-a povestit lui Vespasian veștile bune care veniseră de la Roma...", „și întreaga cetate sărbătorea veștile bune și săvârșea jertfe pentru acestea" – este vorba despre știrea de bine că Vespasian a fost proclamat împărat.

lumea greacă antică[33]. Interesantă este folosirea cuvântului în cultul împăratului în vremurile greco-romane, așa cum se vede dintr-o inscripție de la Priene din Asia Mică – anul 9 d.Hr. – conform căreia ziua nașterii împăratului August este socotită „εὐαγγέλιον" pentru omenire („ἦρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτόν εὐαγγελίον ἡ γενέθλιος τοῦ Θεοῦ")[34].

Vestea bună prin excelență pentru omenire este mântuirea așteptată de atâta vreme, pe care Dumnezeu o aduce acum lumii prin nașterea, crucea și învierea lui Iisus Hristos. Astfel, în terminologia Bisericii primare, cuvântul εὐαγγέλιο dobândește un înțeles creștin special și indică biruința lui Hristos asupra puterilor aducătoare de stricăciune ale răului care domnesc peste oameni. Acest cuvânt îl folosește și Hristos, după cum vom constata în continuare (1, 15; 8, 35; 10, 29; 13, 10; 14, 9; 16, 15), și apoi Biserica – pentru lucrarea lui Hristos cu urmările ei mântuitoare. Termenul evanghelie abundă în special în epistolele Apostolului Pavel, unde indică mesajul mântuitor care are ca subiect și conținut pe Hristos și ca țintă pocăința oamenilor care primesc mesajul și se poziționează existențial față de crucea lui Hristos. Începând cu secolul al II-lea, termenul acesta este folosit și pentru acele cărți ale Noului Testament care istorisesc evenimentul biruinței lui Hristos împotriva puterilor demonice prin minunile, învățăturile, moartea și Învierea Sa. Astfel, scriitorii bisericești ai primelor secole indică, prin cuvântul evanghelie, fie mesajul mântuitor al Noului Testament în general, fie cele patru cărți, „Evangheliile", fie pe fiecare din cele patru evanghelii separat, prin punerea înainte sau adăugarea numelui evanghelistului.

Marcu scrie în versetul 1 din cartea sa Εὐαγγέλιον ʾΙησοῦ Χριστοῦ și astfel se face intrarea unui nou gen literar în literatura mondială, „evanghelia", care, fără a înceta să fie o relatare istorică, o transcende, rezultând astfel un mesaj optimist pentru oameni. Mesajul acesta începe de la personajul central al istoriei

[33] Verbul se găsește în pasajele I Regi 4, 10,31; 31, 9; Ps. 39, 10; 67, 2; Is. 61, 1; Ier. 20, 15 ș.a;. substantivul – la II Regi 4, 10; 18, 22,25.

[34] Despre inscripția aceasta de la Priene vezi Friedrich, *op. cit.*, 721; A. Deissmann, *Licht von Osten* [4]1923, 313 și Becker-Hann, Εὐαγγέλιον, *ThBLNT*, 1, 296 ș.u..

relatate de evanghelist. Astfel, în fraza de început a Evangheliei, genitivul „a lui Iisus Hristos" este posibil să fie înțeles ca subiect, caz în care ar desemna pe Cel ce a adus, a transmis şi a împlinit lumii mesajul de bucurie; se poate însă să fie înțeles şi ca obiect, caz în care indică predica Bisericii despre Iisus Hristos. Cu toate că folosirea generală a termenului εὐαγγέλιον în Noul Testament şi îndeosebi în epistolele lui Pavel lasă să se înțeleagă a doua accepțiune[35], întrebarea (subiect sau obiect) se depăşeşte aici prin constatarea că Iisus Hristos este în acelaşi timp subiectul şi obiectul Evangheliei, predicator, dar şi conținut al Evangheliei. Desigur, dacă înțelesul cuvântului ἀρχή, pe care îl vom da imediat mai jos, este corect, Evanghelia începe deja cu predica lui Ioan care pregăteşte calea pentru Cel „mai tare".

Cea mai veche Evanghelie a Noului Testament începe prin cuvântul ἀρχή, ca şi prima carte a Vechiului Testament („la început a făcut Dumnezeu..."), sau vorbeşte, ca şi Evanghelia lui Ioan, despre preexistența Cuvântului („la început era Cuvântul")[36]. La ce se referă evanghelistul prin acest cuvânt? Vrea să spună că activitatea lui Iisus din Galileea şi Iudeea, pe care ne-o va istorisi, este începutul Evangheliei pe care Biserica a transmis-o după aceea până la marginile lumii? Sau, poate, ca început al Evangheliei despre Hristos, el socoteşte lucrarea şi predica lui Ioan (v. 2-8)[37]? A doua variantă este de preferat. Dat fiind că

[35] Părerile interpreților, dacă genitivul „a lui Iisus Hristos" este subiectiv sau obiectiv, sunt împărțite. Dincolo de comentariile în care sunt reprezentate una sau cealaltă părere, vezi argumentarea pentru prima părere în articolul citat al lui A. Wikgren, 11-20, iar pentru cea de-a doua vezi G. Dautzenberg, 219 ş.u..

[36] Fac. 1, 1; In. 1, 1; vezi în paralel şi Prov. 1, 1; Eccl. 1, 1; Os. 1, 2.

[37] Prima părere o împărtăşesc următorii comentatori ai Evangheliei: Haenchen, Grundmann, Gnilka (care socoteşte versetul 1 ca „un rezumat al întregii opere a lui Marcu")., precum şi P. Pokorny, 115-132. A doua părere o primesc, dintre interpreții mai vechi, Origen, Victor al Antiohiei, Teofilact, Vasile cel Mare (*Către Eunomie* 2, 15 PG 29, 601), iar dintre cei noi Damalas, Trembelas, Swete, Lagrange, Lane, Schmid, Schniewind, Branscomb. Referințe la cea de-a doua părere vezi, de asemenea, în articolele lui C. Turner, „A Textual Commentary on Mark 1", *JTS* 28

manuscrisele mai vechi nu au semne de punctuație, este greu să se decidă dacă versetele 2-3 sunt continuarea versetului 1[38] sau, dacă, continuarea versetului 1 se află în versetul 4 („începutul Evangheliei ... fost-a Ioan"), situație în care versetele 2-3, în mod prevestitor, cuprind întemeierea vechi-testamentară a celor care se vor spune despre Ioan în versetul 4 ş.u.. Părerea pe care am primit-o, despre înțelesul cuvântului ἀρχή[39], favorizează această a doua sintaxă.

Imediat după fraza de început din versetul 1 şi întemeierea vechi-testamentară din versetele 2-3, pe care le vom comenta mai jos, Evanghelia noastră începe cu figura unui om care, în timp ce încheie ceata profeților Vechiului Testament (vezi Origen: „începutul întregii Evanghelii este Vechiul Testament, tipul ei fiind Ioan"), prevesteşte o nouă epocă, epoca împlinirii promisiunilor lui Dumnezeu. Începerea Evangheliei cu predica lui Ioan – vezi şi F. A. 1, 22; 10, 37 unde predica şi botezul lui Ioan sunt amintite ca începutul şi piatra de hotar ale activității lui Iisus – nu au numai un caracter istoric, ci în principal şi prin excelență unul teologic. În iudaismul contemporan Noului Testament era răspândită aşteptarea venirii unui profet care va preceda lui Mesia şi, desigur, acest profet se credea că va fi Ilie. Aşa cum reiese din discuția legată de acest lucru a lui Iisus cu ucenicii Săi, în timpul coborârii de pe munte, după Schimbarea la față (vezi 9, 13 şi Mt. 17, 12-13), Biserica primară susținea că acest profet a venit în persoana lui Ioan şi a avut cunoscuta soartă a profeților. Prin urmare, arătarea şi activitatea lui Ioan au un înțeles teologic special: indică începerea vremurilor mesianice, zorii epocii lui Mesia, Împărăția lui Dumnezeu care se apropie. Ioan prevesteşte persoana de bază a istoriei evan-

(1927), 145-158, în special p. 150, şi „Marcan usage: Notes on the second Gospel", *JTS* 26 (1925), 145 ş.u.

[38] Acest lucru îl susține, printre alții, şi G. Arnoldm, 123 ş.u., care aduce paralele cu aceeaşi sintaxă din scriitorii greci ai timpurilor greco-romane.

[39] Wikgren, în articolul amintit mai înainte, susține că avrch, nu are neapărat înțeles temporal, ci poate să însemne: elementele alcătuitoare ale Evangheliei, ca în pasajele lui Epictet, Διατριβαί, 1, 17, 12; 26, 15; 2, 11.1.13.14, Ps. 110, 10; Prov. 1, 7; 9, 10; Înț. Sir. 1, 14.

ghelice care începe; el este înainte-mergătorul care pregăteşte pe oameni pentru a-L primi pe Mesia (conform Evangheliilor sinoptice) şi apoi dă mărturia sa despre El, spunând: „iată Mielul lui Dumnezeu" (după cea de-a patra Evanghelie).

Conţinutul şi obiectul Evangheliei care se fac auzite prin predica lui Ioan este Iisus Hristos. Numele Iisus, abreviere a ebraicului Jehoshua sau Joshua, cu terminaţie grecească, era obişnuit în poporul israelit, în principal în timpurile post-exilice şi înseamnă „Iahve este mântuirea". Acest înţeles, dar cu sens activ, îl dă îngerul lui Iosif la Mt. 1, 21, când îi vesteşte numele copilului pe care îl va naşte Maria: „Ea va naşte un fiu şi vei chema numele Lui: Iisus, căci El va mântui poporul Său de păcatele lor". Creştinii, mai târziu, din respect faţă de persoana Începătorului credinţei, au evitat să folosească numele Iisus ca nume de botez[40].

Iniţial, „Hristos" nu era un nume, ci un titlu, care redă în greceşte ebraicul *Messiah* (cel uns) şi era folosit pentru preoţi, pentru regi şi alte persoane pe care Dumnezeu le trimite poporului Său, dar era păstrat prin excelenţă pentru Izbăvitorul aşteptat al poporului[41]. În Noul Testament, afară de două pasaje din Evanghelia după Ioan, unde se regăseşte în forma ebraică (1, 41; 4, 25), în celelalte texte termenul este folosit în redarea lui grecească şi se transformă din titlu mesianic în numele Fiului lui Dumnezeu, folosit fie singur, fie împreună cu numele Iisus. În principal, această schimbare s-a observat în comunită-ţile greceşti. Deja prima frază a Evangheliei lui Marcu ne duce în atmosfera bisericilor de limbă greacă.

Iisus Hristos este caracterizat în introducerea Evangheliei după Marcu ca „Fiul lui Dumnezeu". Titlul acesta lipseşte din manuscrisele Σιν, Θ, 28 şi de la Origen, în timp ce manuscrisul minuscul 1241 are „fiul Domnului"; dar nu este posibil să se spună că grafia lor este cea iniţială deoarece, dacă evanghelistul în întreaga sa operă preamăreşte puterea lui Mesia, pe care în repetate rânduri îl numeşte Fiul lui Dumnezeu (vezi 1, 11; 3, 11;

[40] Acelaşi lucru l-au făcut şi iudeii, din opoziţie faţă de creştinism. Astăzi, numele Iisus este folosit în lumea islamică şi în ţările de limbă hispanică.
[41] Vezi cuv. Μεσσιας, *ΛΒΘ*, 648-652.

5, 7; 9, 7, 12, 6; 13, 32; 14, 61; 15, 39), este foarte firesc să însoţească numele Iisus Hristos de caracterizarea fundamentală de Fiu al lui Dumnezeu chiar de la începutul Evangheliei sale. De altfel, lipsa lui din manuscrisele de mai sus este legată atât de rima cuvintelor (εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ Υἱοῦ Θεοῦ εὐαγγελίου), cât şi de modul prescurtat în care se scriau de obicei numele sfinte în manuscrise.

„Precum scrie", care introduce referirile biblice din versetele 2 şi 3, se leagă ca sens de cele ce urmează în versetul 4 şi arată faptul că evanghelistul socoteşte predica lui Ioan ca o împlinire a zicerilor legate de acestea din Vechiul Testament. Chiar dacă nu obişnuieşte să-şi însoţească evenimentele pe care le istoriseşte cu pasajul referitor la ele din Vechiul Testament, aşa cum obişnuieşte să facă Matei, el îşi începe totuşi Evanghelia cu o referinţă biblică, subliniind astfel de la începutul textului său continuitatea celor două testamente. Proorocia din versetele 2-3 este pusă de cele mai multe manuscrise pe seama lui Isaia dar, în realitate, prima parte a ei (v. 2) provine din cartea Ieşirii 23, 20 (în legătură cu Maleahi 3, 1) şi numai a doua parte (v. 3) provine de la Isaia 40, 3.

Anumite manuscrise semnalează inexactitatea şi corectează „ἐν τῷ Ἰσαΐα τῷ προφήτῃ" cu „ἐν τοῖς προφήταις"[42]. Este foarte probabilă ipoteza că în Biserica primară circulau diferite colecţii de pasaje mesianice din Vechiul Testament, pentru folosirea lor de către creştini – aşa numitele Testimonia sau Florilegia. Astfel de colecţii au fost găsite şi printre textele de la Marea Moartă. Precum reiese din folosirea acestor feluri de colecţii, pe care le alcătuiau şi scriitorii bisericeşti din primele veacuri, de multe ori se adaugă anumite pasaje din profeţi diferiţi sau din alţi scriitori sfinţi ai Vechiului Testament, dar se

[42] „ἐν τῷ Ἰσαΐα τῷ προφήτῃ" se întâlneşte în manuscrisele Σιν, B, L, Δ, 33, 565, 892, 1241, traducerea siriacă Peshita şi Irineu, în timp ce „ἐν τοῖς προφήταις" se întâlneşte în A, W, f[13] şi majoritatea manuscriselor minuscule.. Vezi B. Metzger, *A Textual Comentary on the Greek New Testament*, 1971 (în cele ce urmează vom trimite la această operă numai prin numele scriitorului: Metzger)

aminteşte numele primului profet din şirul pasajelor sau numele celui căruia îi aparţin cele mai multe[43].

Să vedem acum cum interpretează evanghelistul pasajele vechi-testamentare pe care le adaugă. Conform primului, Dumnezeu promite poporului Său că, prin trimisul Său, îl va călăuzi pe calea prin deşert spre pământul făgăduinţei: „Iată eu trimit pe îngerul Meu înaintea feţei tale ca să te păzească pe cale, până când te va duce în pământul pe care ţi l-am pregătit". Un astfel de „înger" evanghelistul îl socoteşte pe Ioan. Profeţia lui Isaia, 40, 3 („Glasul celui ce strigă în pustie: Gătiţi calea Domnului, drepte faceţi cărările Dumnezeului nostru..."), aminteşte promisiunea lui Dumnezeu pentru întoarcerea poporului israelit din robia egipteană în pământul strămoşesc, în vederea căreia proorocul prezice că se vor nivela toate piedicile pentru a se întoarce poporul în ţara lui: Robi nu erau numai israeliţii; robi ai răului şi ai păcatului sunt toţi oamenii, iar Mesia era aşteptat pentru a-i elibera. Ioan, care predică în pustie, împlineşte profeţia aceasta a lui Isaia, pregătind poporul pentru a-l primi pe aşteptatul Izbăvitor.

Ioan, în deşert, după versetul 4, săvârşeşte o lucrare dublă: pe de o parte botează poporul şi pe de alta predică pocăinţa. Are o importanţă deosebită faptul că decorul în care este descrisă activitatea lui Ioan este deşertul. Este vorba de un loc care în Sfânta Scriptură nu are numai importanţă geografică, ci şi teologică, deoarece deşertul se leagă de istoria poporului lui Dumnezeu după ieşirea din Egipt; acolo, în deşert, poporul a fost încercat, s-a îndepărtat de Dumnezeu, a fost pedepsit dar s-a şi pocăit; acolo a primit Legea, a pecetluit Legământul şi a primit diferite binefaceri (mana, apa din piatră, etc) de la Dumnezeu, având ca rezultat final faptul că au fost conduşi prin mijlocul deşertului la pământul făgăduinţei. Deşertul aşadar este, în Vechiul Testament, locul pregătirii, arena de luptă şi de încercare, ţinutul darurilor dumnezeieşti. În deşert, conform Noului Testament, se va război Hristos cu satana

[43] Vezi, de exemplu, Irineu,*'Επίδειξεις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*, 65, 72, 78, 97.

pentru a recorecta nereuşitele vechiului Israel; în deşert va fi hrănit cu pâine şi peşte poporul cel nou al lui Dumnezeu (vezi relatările înmulţirii pâinilor 6, 34-44 şi 8, 1-9). Şi Ioan, ca un înainte mergător al lui Mesia, botează şi predică în pustie, pregătind poporul să primească curat pe Cel Care va fi conducătorul şi căpetenia sa. Ioan, spre deosebire de comunităţile esenieне ale vremii aceleia, care propuneau întoarcerea şi vieţuirea în pustie, „nu stabileşte nici un misticism în pustie"[44], ci, după ce botează pe oamenii care se pocăiesc, îi trimite iarăşi la treburile lor (vezi şi Lc. 3, 10-14), dându-le sfaturi pentru viaţa lor. Deşertul nu este pentru Ioan un scop final, ci un mijloc pentru a se înnoi oameni şi a se orienta către Mesia care vine.

Ioan este caracterizat în versetul interpretat ca „(cel ce) botează" şi „predică". O problemă de manuscris şi, prin urmare, de interpretare, este cea legată de articolul primului participiu. Dacă este corectă grafia articulată a manuscriselor Σιν, B, L, Δ, 33, 892 şi a anumitor traduceri vechi, atunci ὁ βαπτίζων constituie, într-un fel, singura caracterizare a lui Ioan în Evanghelia noastră (vezi 6, 14,24,25; 8, 28 – în ultimele două pasaje ὁ βαπτιστής)[45]. Dacă este preferată însă grafia manuscriselor textului bisericesc fără articol, atunci avem expresia aramaizantă „ἐγένετο βαπτίζων – fost-a botezând" care nu este necunoscută în Evanghelii. Oricum ar fi, activitatea specială a lui Ioan constă în „a boteza". Indată, însă, se naşte întrebarea: Care este importanţa botezului lui Ioan? Din momentul în care s-au descoperit manuscrisele comunităţii esenienilor de lângă Marea Moartă, a început să se vorbească în cercetare despre legătura botezului lui Ioan cu spălările şi curăţirile esenienilor. Unii interpreţi, desigur, au susţinut că în mod necesar Ioan şi-a petrecut anii de tinereţe în comunitatea eseniană de la Qumran, pentru că se obişnuia ca esenienii să ia tineri pentru a-i educa. Desigur, nu ştim unde şi-a petrecut Ioan vremea tinereţii şi unde a învăţat, dar ştim că sensul botezului

[44] Vezi cuvântul Ἔρημος, *ΛΒΘ*, 402.
[45] Pentru grafia ὁ βαπτίζων se declară şi criticul englez al textului, J. K. Elliott, *art. cit.*, 14-15.

său este cu totul diferit de cel al spălărilor eseniene: în timp ce acestea din urmă se reluau în fiecare zi în comunitate, botezul lui Ioan se săvârşeşte o singură dată şi are un sens diferit. Alţi cercetători socotesc botezul prozeliţilor ca model al botezului lui Ioan. Este cunoscut faptul că păgânii care aderau la iudaism, independent dacă se tăiau împrejur sau nu, erau obligaţi să se boteze; dar trebuie să adăugăm şi faptul că nu însoţeau acest botez cu mărturisirea păcatelor. De altfel, nu se vede din textul nostru că Ioan a arătat un interes deosebit în problema relaţiilor iudeilor cu păgânii. Prin urmare, în altă parte trebuie căutat înţelesul botezului lui Ioan: în legătura sa cu epoca mesianică ce urma să vină. Botezul lui îi pregăteşte pe oameni pentru a primi curaţi pe Mesia. În anumite locuri din Vechiul Testament se vorbeşte despre nevoia de a se curăţi poporul în vederea venirii lui Mesia (Is. 44, 3; Iez. 36, 25; Zah. 12, 10; Ioil 2, 28); Ioan, pe de o parte, are în conştiinţa lui informaţia, de la Dumnezeu, că vine Mesia iar pe de alta, are conştiinţa faptului că poporul este întinat de rău şi de păcat. Deci, de vreme ce vine Mesia şi se apropie judecata (în celelalte două Evanghelii sinoptice elementul judecăţii ce vine este mai vădit), este neapărată nevoie ca poporul lui Dumnezeu să se curăţească, ca să scape de mânia lui Dumnezeu care urmează să se manifeste peste puţin prin arătarea lui Mesia. Cu toate acestea trebuie să mai notăm şi faptul că lucrarea lui Ioan nu a avut caracter de ameninţare, ci unul de încurajare, binevestitor, după cum se vede în special din expresia de la Lc. 3, 18: „încă şi alte multe îndemnând, propovăduia poporului vestea cea bună”.

Botezul lui Ioan era legat inseparabil de predicarea pocăinţei. Evanghelistul Matei rezumă în următoarea frază predica Botezătorului: „Pocăiţi-vă, căci s-a apropiat Împărăţia cerurilor” (3, 2). Cererea pocăinţei se întemeiază pe faptul că s-a apropiat împărăţia pe care vine să o vestească şi să o realizeze Iisus Hristos. Ioan se află pe linia predicii profetice şi în acelaşi timp diferă de aceasta prin aceea că, în timp ce profeţii Vechiului Testament, prin predica lor, cereau de la popor să se pocăiască, pentru ca Dumnezeu să aducă împărăţia Lui, acesta motivează cerinţa pocăinţei cu faptul că deja Împărăţia lui Dumneze vine.

Înaintea acestei realităţi iminente, sigure deci, singura poziţionare corectă a poporului este pocăinţa, nu pur şi simplu ca o schimbare a mentalităţii şi a modului de a gândi, cum s-ar putea analiza cuvântul grecesc μετά-νοια, ci ca o schimbare existenţială deplină şi de la rădăcină a omului, ca o întoarcere din robia păcatului la libertatea lui Dumnezeu, aşa cum dă de înţeles cuvântul ebraic „suv”, care este redat în mod obişnuit de Septuaginta prin „ἐπιστρέφειν- a se întoarce”[46]. În realitate pocăinţa, aşa cum este ea interpretată în continuare de Părinţii interpreţi, este întoarcerea omului de la sinele său păcătos la Dumnezeu şi la voia Lui, schimbarea direcţiei de la modul antropocentric de a gândi şi vieţui la cel teocentric. Evanghelistul Luca rezumă misiunea Botezătorului în următoa-rea frază: „Şi pe mulţi din fiii lui Israel îi întorcea la Domnul Dumnezeul lor” (Lc. 1, 16 ş.u.).

Cerinţa pocăinţei va domina apoi şi în predica lui Iisus (vezi rezumatul primei predici, în v. 15), unde, la modul cel mai autentic, se va accentua nevoia pocăinţei, nu pentru ca Dumnezeu să aducă Împărăţia Lui, nici pentru că aceasta se apropie, ci pentru că ea este deja prezentă în persoana şi în lucrarea Lui (vezi Mt. 12, 28 „căci a ajuns la voi Împărăţia lui Dumnezeu” şi Lc. 17, 21 „Împărăţia lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru” etc.).

„Spre iertarea păcatelor” din versetul nostru indică scopul final al botezului ioaneic, care este pregătirea poporului pentru botezul „cu Duh Sfânt” al lui Hristos, care dă iertarea păcatelor: „E clar că botezul lui Ioan era pregătitor al iertării păcatelor, notează Teofilact. Şi nici nu a spus: „(botezul) al iertării păcatelor”, ca să nu crezi că un astfel de botez dădea şi iertarea. Ci a adăugat, „spre iertarea păcatelor...”. Iar Victor al Antiohiei observă: „Nu dând daruri, cum era iertarea, ci pregătind sufletele celor care vor primi pe Dumnezeul tuturor”. Iertarea păcatelor, în Noul Testament, este legată în special de moartea pe cruce a lui Hristos (vezi Mt. 26, 28 „căci acesta este sângele

[46] Vezi, de exemplu, Amos 4, 6.8; Mih. 5, 3; Is. 6, 10; 19, 22; 46, 8; 55, 7; Ier. 3, 14; 4, 1 ş.a..

Meu, al Legământului celui nou, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor"; vezi în paralel Ef. 1, 7; Col. 1, 14; Evr. 9, 22)[47].

Ecoul mare al lucrării lui Ioan se vede din v. 5: „Şi ieşeau la el tot ținutul Iudeii şi toți cei din Ierusalim şi se botezau de către el, în râul Iordan, mărturisindu-şi păcatele". În opoziție cu celelalte mişcări baptismale ale iudaismului, care aveau un număr limitat de adepți şi în nici un caz un ecou general, despre botezul lui Ioan evanghelistul ne informează că avea răspândire universală (tot, toți) şi că era însoțit de spunerea păcatelor, dar nu ne defineşte în ce loc din deşert este localizată activitatea Înaintemergătorului, lucru care arată că evanghelistul dă mai mult dimensiunile teologice ale deşertului şi nu pe cele geografice.

Îmbrăcămintea şi hrana lui Ioan în deşert sunt descrise în v. 6 într-un fel care aminteşte de proorocul Ilie (vezi IV Regi 1, 8) – un paralelism biblic care se acordă cu tradiția protocreştină, că în persoana lui Ioan a venit din nou Ilie cel aşteptat, tradiție care urcă până la Iisus (vezi Mt. 11, 14 „şi dacă vreți să ştiți, acesta este Ilie, cel ce va veni"). Îmbrăcămintea lui Ioan era foarte simplă, făcută din păr de cămilă, cu o curea de piele peste mijloc. Hrana consta în lăcuste - adică din insectele care erau hrana obişnuită a celor care trăiau în deşert şi care erau permise de Levitic (11, 22,23) şi nu mugurii anumitor copaci, aşa cum susțin anumiți interpreți[48] - şi în „miere sălbatică", pe care albinele sălbatice o depuneau pe stâncile sparte sau care era produsă, după alte păreri, de frunza anumitor copaci[49].

---

[47] Vezi P. Vasiliadis, *Σταυρός καί Σωτηρία*, 1983.

[48] Vezi, de exemplu, A. Pallis, *Notes on St. Marc 2-3*, care susține că Ioan era vegetarian, ca şi ceilalți eremiți din antichitate (II Mac. 5, 27; II Esdra 9, 26; Dan. 4, 30) ; trimite, de asemenea, la Eusebiu, care spune despre Iacov că „nimic însuflețit nu mânca" (*Ist. Bis.* II 23, ΒΕΠ 19, 244) şi la Clement Alexandrinul, care ne informează despre evanghelistul Matei că „mânca semințe şi muguri şi legume fără carne" (*Pedagogul* 2, 1.16, ΒΕΠ 7, 137). A. Pallis încearcă să-şi întemeieze părerea sa pe ipoteza că textul inițial avea ΡΙΖΑΣ dar se citea ca ΑΚΡΙΔΑΣ! Credem că este vorba despre o ipoteză cu totul nefondată.

[49] Vezi Gnilka, la pasaj, precum şi trimiterea la G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*, 92.

Predica lui Ioan, după versetul 7, afară de cererea pocăinței, se referea la venirea iminentă a Celui „mai tare". Exact această venire iminentă constituia mai intens cererea pocăinței oamenilor. „Tare – ἰσχυρός" este caracterizat [a fi] Mesia la Is. 9, 5; 11, 2; 53, 12; aici este caracterizat de Ioan ca „mai tare" decât el, Căruia el îi precede numai temporal şi Căruia nici ca rob nu se simte vrednic să se socotească pe sine. Pentru că „a dezlega cureaua încălțămintei" este una din cele mai de rând lucrări pe care le făceau robii stăpânilor lor care se întorceau din călătorie. Există, desigur, o anume zicere rabinică, conform căreia ucenicul este dator să facă învățătorului său toate serviciile pe care le aduce un rob stăpânului său, afară de a-i dezlega cureaua sandalei[50].

Este vrednic de luat aminte faptul că toți evangheliştii nu omit să expună gândul smerit al lui Ioan. Nu o fac pur şi simplu pentru a-l propune ca un model de om smerit, ci pentru că în principal vor să arate cum se simțea Ioan față de venirea lui Mesia şi, desigur, subliniază acest lucru adresându-se în principal ucenicilor rămaşi ai Botezătorului (despre ei, vezi F. A. 19). Este, poate, corectă părerea care susține că evangheliştii se întorc către aceşti ucenici pentru a le aminti că dascălul lor niciodată nu s-a socotit pe sine Mesia, aşa cum o fac ei înşişi, biruiți de o dorință foarte omenească – cunoscută din viața diferitelor grupări bisericeşti – de a socoti pe dascălul lor mai înalt decât ceilalți. Adresându-se acestora, evangheliştii accentuează că Ioan s-a socotit pe sine numai ca înainte-mergător al lui Mesia. Independent însă de corectitudinea sau incorectitudinea acestei păreri, pentru cititorul de azi al Evangheliei are importanță exaltarea adâncului gândului smerit al lui Ioan care, trăind într-o epocă de puternică aşteptare mesianică şi întâmpinând continuu manifestări de uimire şi recunoaştere generală a lucrării lui din partea tuturor locuitorilor Iudeii (vezi v. 5), nu a fost biruit de ispita – pe care mulți ar vedea-o ca pe ceva normal – de a se socoti pe sine mai sus de ceea ce era, adică de ceea ce îl trimisese Dumnezeu să facă în pustie. În opoziție cu diverşii pseudomesia din epocă, care-şi duceau adepții la nimicire (vezi F. A. 5,

---

[50] Trimiteri la textele rabinice vezi în comentariul lui Lane, la pasaj.

36-37), Ioan şi-a dus până la capăt misiunea sa de înaintemergător şi a pregătit calea pentru Mesia[51]. De aceea, Ioan dobândeşte, pe drept, o poziţie impor-tantă încă de la începutul celor patru Evanghelii şi este lăudat în continuare chiar de Hristos (Mt. 11, 7-15; Lc. 7, 24-34). Această poziţie, Înaintemergătorul şi Botezătorul lui Hristos o va păstra nu numai în iconostasul Bisericii Ortodoxe (imediat după Hristos), dar şi în întreaga tradiţie liturgică şi ascetică şi, în general, în spiritualitatea ei.

Ioan are conştiinţa clară a diferenţei fundamentale dintre persoana şi lucrarea sa şi cele ale Celui „mai tare", Care vine, conştiinţă exprimată în versetul 8, prin sublinierea diferenţei dintre botezul său cu apă şi botezul mesianic cu Duh Sfânt. Afirmaţia lui Ioan din versetul 8 a fost foarte importantă pentru Biserică, aşa cum se demonstrează din faptul că este păstrată de către toţi evangheliştii (Mt. 3, 11; Lc. 3, 16; In. 1, 26,33; vezi şi F. A. 1, 5; 11, 16, unde este spusă chiar de Iisus Hristos), importantă în principal deoarece în partea a doua a ei introduce elementul nou care diferenţiază timpul epocii mesianice de timpul aşteptării mesianice: Duhul Sfânt.

Un element caracteristic al epocii mesianice aşteptate îl constituie, după Noul Testament, revărsarea Duhului Sfânt peste omenirea care se va strânge în jurul lui Mesia (Is. 44, 3; Iez. 36, 27; Ioil 2, 28-32. Vezi în paralel şi *Testamentul lui Levi*, 18). Aceste proorocii ale Vechiului Testament se împlinesc în întreaga viaţă a lui Hristos din clipa botezului (vezi v. 10) până în ceasul morţii Sale şi al arătării Celui înviat (vezi In. 20, 22 – „luaţi Duh Sfânt"). Hristos învaţă, săvârşeşte minuni cu puterea Duhului lui Dumnezeu, socoteşte respingerea misiunii Sale dumnezeieşti ca „blasfemie" împotriva Duhului Sfânt, promite trimiterea de la Tatăl a Duhului şi, în general, întemeiază Biserica. În special ziua Cincizecimii (F. A. 2, 1-11) este socotită, din punct de vedere istoric, ca începutul oficial al vieţii Bisericii, prin pogorârea

[51] Episcopul Dimitrios Trakatellis, *'Εξουσία καί πάθος*, 27, face observaţia că în cadrul pericopei de la 1, 1-8 nu sunt amintite elemente din predica lui Ioan, ca în relatările paralele ale lui Matei (3, 1-12) şi Luca (3, 7 ş.u.); Ioan din Mc. 1, 1-8 „vorbeşte exclusiv şi numai despre Mesia şi expune profetic supremaţia Lui neasemănată.

Sfântului Duh peste cei care primesc mesajul Apostolilor. Sfântul Duh, Care este împlinirea făgăduinţelor lui Dumnezeu, inaugurează o epocă nouă pentru omenire, epoca Bisericii.

1.2. Botezul lui Iisus (1, 9-11)
Mt. 3, 13-17; Lc.3, 21-22

[9] Şi în zilele acelea, Iisus a venit din Nazaretul Galileii şi s-a botezat în Iordan, de către Ioan. [10]Şi îndată, ieşind din apă, a văzut cerurile deschise şi Duhul ca un porumbel coborându-Se peste El. [11]Şi glas s-a făcut din ceruri: Tu eşti Fiul Meu cel iubit, întru Tine am binevoit.

Relatarea botezului[52], care începe în versetul 9, se leagă foarte uşor de precedenta relatare şi fără o determinare temporală precisă. „În acele zile" se referă în general la epoca activităţii lui Ioan. Evanghelistul nu este interesat să definească ca un istoric timpul în care a avut loc evenimentul (vezi însă Lc. 3, 1-2), ci se interesează, în principal ca un teolog, să evidenţieze sensul evenimentului care culminează cu glasul lui Dumnezeu din cer şi cu pogorârea Sfântului Duh. Relatarea lui este scurtă şi concisă. Nu se întâlnesc întrebări ca cele pe care, eventual, trebuie să le presupunem pentru relatarea lui Matei: de exemplu, cum e posibil ca Mesia cel fără de păcat să fie botezat de un om? Iisus vine să se boteze la râul Iordan „din Nazaret în Galileea", care în Evanghelii este socotită patria Lui, pentru că acolo a trăit şi a crescut, în timp Betleemul este numai locul naşterii Sale, în conformitate cu proorociile Vechiului Testament.

[52] Vezi I. Buse, „The Markan Account of the Baptism of Jesus and Isaiah 53", *JTS* 7 (1956), 74-75. A. Feuillet, „Le symbolisme de la colombe dans les récits évangeliques du baptême", *RSR* 46 (1958), 524-544; idem, „Le baptême de Jésus d' aprés l' évangile selon saint Mark", *CBQ* 21 (1959), 468-490. M. Sabbe, „Le baptême de Jésus", *De Jésus aux Evangiles*, 1967, 184-211. J. Marshall, „Son of God or Servant of Yahweh? A reconsideration of Mark 1, 11", *NTS* 15 (1968/69), 326-336. L. Keck, „The Spirit and the Dove", *NTS* 17 (1970/71), 41-67. G. Richter, „Zu den Tauferzählungen Mik 1,9-11 und Joh 1,32-34", *ZNW* 65 (1974), 43-56.

Proveniența lui Mesia din neînsemnatul Nazaret a creat probleme contemporanilor Săi în ceea ce privește acceptarea Lui (vezi In. 1, 46 „din Nazaret poate să iasă ceva bun?"), însă legarea micului Nazaret de numele lui Iisus (Nazareul, Nazarineanul), l-a făcut cunoscut până la marginile pământului.

„Îndată" din v. 10 poate să presupună – fără însă să aibă nevoie de mai multe discuții – întrebarea de ce Iisus se botează, devreme ce este fără de păcat? Neavând păcate de mărturisit ca și ceilalți care se botezau, a ieșit „îndată/imediat" din apa râului și, în timp ce ieșea, „a văzut cerurile deschizându-se". Din informația celorlalți evangheliști, că vedenia a fost vizibilă și celor prezenți nu trebuie să se ajungă la concluzia că modul expunerii evenimentului de către Marcu înseamnă limitarea celor întâmplate numai la Iisus. Pur și simplu, evanghelistul istorisește acea experiență numai din punctul de vedere al lui Iisus celui botezat. Deschiderea cerurilor, temă cunoscută din literatura apocaliptică a iudaismului[53], arată într-un mod foarte expresiv comunicarea lumii pământești cu cea cerească, în care „cele de sus cu cele de jos împreună prăznuiesc, și cele de jos cu cele de sus împreună glăsuiesc"[54]. Dat fiind faptul că cerurile rămân închise și numai în situații excepționale se deschid, deschiderea lor în situația de față exprimă, prin reprezentările lumii idolatre a epocii de atunci, legătura reală a lui Dumnezeu și a omului care se realizează prin lucrarea lui Hristos. Cele trei persoane ale Sfintei Treimi se află pe scenă: Tatăl se adresează Fiului care se botează, începând astfel lucrarea Sa mesianică și Duhul lui Dumnezeu vine peste El. Forma văzută în care Duhul Sfânt vine din cer este indicată prin „ca un porumbel" (vezi în paralel Lc. 3, 22 „în chip trupesc, ca un porumbel"). Porumbelul este singura dintre păsări care poate fi adus ca jertfă la Templu (Lev. 1, 14) și este simbolul integrității (onestității, nevinovăției) (Mt. 10, 16). Pogorârea Duhului „ca un porumbel" are după Părinții Bisericii un simbolism mai adânc, întemeiat pe echivalentul

[53] *Apocalipsa lui Baruh* 22, 1. *Testamentul celor doisprezece Patriarhi, Testamentul lui Levi* 2, 6; 5,1; 18, 6. *Testamentul lui Iuda* 24, 2 ș.u..

[54] Din poezia Patriarhului Sofronie al Ierusalimului, care se citește la Sfințirea Aghiasmei celei Mari de la praznicul Bobotezei.

paralel din Vechiul Testament. Așa cum în cazul lui Noe, porumbelul care a adus ramura de măslin a fost aducătorul veștii celei bune, pentru că a arătat sfârșitul potopului (Fac. 8, 8-12), la fel și acum, pogorârea Duhului în chip de porumbel arată sfârșitul potopului păcatului și începutul unei noi epoci pentru omenire, epoca lui Mesia. Atunci, observă Hrisostom, „scoate din arcă un om", în timp ce acum „lumea întreagă o ridică la cer în mod văzut, și în loc de ramură de măslin aduce neamului nostru înfierea"; „căci și atunci s-a făcut dezlegare și îndreptare lucrurilor deznădăj-duite; dar atunci prin pedeapsă, iar acum prin har și daruri negrăite"[55]. Prin urmare, prin porumbel este exprimat un mesaj al nădejdii pentru omenire, mesajul că a venit vremea eliberării din robia puterilor stricăciunii și nimicirii.

Scurta relatare se sfârșește și în același timp culminează cu glasul din cer, în versetul 11: „Tu ești Fiul Meu cel iubit, întru Tine am binevoit". Acest apelativ epigramatic al lui Dumnezeu Tatăl către Iisus ne duce cu gândul la două pasaje din Vechiul Testament, Ps. 2, 7 („Fiul Meu ești Tu") și Is. 42, 1 („Israel alesul Meu, întru care binevoiește sufletul Meu; pus-am peste el Duhul Meu" (vezi, de asemenea, și Fac. 22, 2 și Is. 44, 2 și 62, 4; despre interpretarea mesianică a psalmului 2 în Noul Testament, vezi pasajele F. A. 4, 25. 13, 33, Evr. 1, 5; 5, 5 ș.a.). A doua parte a adresării părintești ne amintește de cântările Robului lui Dumnezeu care pătimește, din cartea profetului Isaia. Prin glasul din cer se însemnează o clipă importantă în istoria lui Iisus și în descoperirea persoanei Lui și a misiunii Sale în lume: Este recunoscut public faptul că este Fiu al lui Dumnezeu, o însușire care este subliniată de la un capăt la altul al Evangheliei lui Marcu. Dat fiind faptul că în iudaism nu se întâlnește titlul „Fiul lui Dumnezeu" pentru Mesia, putem să presupunem că este vorba despre o evaluare creștină a persoanei lui Iisus,

[55] Același paralelism și la Chiril al Ierusalimului, Teofilact, Zigaben. Feuillet, cu toate că se referă la această erminie patristică, susține că porumbelul simbolizează biserica. Vezi articolul său, „Le symbolisme de la colombe...", 524-544. Despre începuturile epocii mesianice prin deschiderea cerurilor și coborîrea Sfântului Duh, vezi articolul aceluiași, „Le baptême de Jésus...", 468-490.

care rezultă nu numai din credința Bisericii în El ci, în principal, din conștiința pe care Însuși Iisus o are despre Sine, conștiință care este exprimată clar în adresările lui către Dumnezeu ca Tată și în autocaracterizarea Sa ca Fiu. Așa cum împăratul, prin cuvintele psalmului 2, este înscăunat și își începe lucrarea, la fel și Iisus începe activitatea Sa publică prin recunoașterea Sa ca Fiu de către Dumnezeu Tatăl, adică prin proclamarea oficială a identității Lui mesianice, pentru că în cele din urmă „Tu ești Fiul Meu" echivalează cu: Tu ești Mesia (vezi în paralel 3, 11; 5, 7; 13, 32; 14, 61).

Iar faptul că nu este acel Mesia politic pământesc, al așteptărilor iudaice ale vremii, se vede din cea de-a doua parte a cuvintelor părintești: Mesia își asumă greaua lucrare a robului lui Dumnezeu care pătimește (Is. 42, 1; 52, 13 - 53,12), despre care se vorbește în repetate rânduri în Noul Testament și care se întregește prin pătimire, temă ce deține locul central în Evanghelia lui Marcu. Tronul pe care va ședea Mesia Iisus va fi crucea, pentru care cititorul este pregătit deja din primele capitole ale Evangheliei. Fiul lui Dumnezeu și Robul care pătimește sunt două titluri mesianice care Îl vor însoți pe Iisus în întreaga Sa lucrare pământească.

Dacă versetele 1-8 constituie introducerea și prevestirea despre venirea lui Mesia, versetele 9-11 prezintă clar începutul epocii mesianice, devreme ce așteptarea vechi-testamentară a Duhului devine realitate prin pogorârea Duhului la botez. Deschiderea cerurilor, care în Is. 64, 1 este o expresie a dorinței poporului pentru începerea vremurilor din urmă, în relatarea noastră indică începutul noii epoci, în care promisiunile lui Dumnezeu se împlinesc în persoana și lucrarea lui Iisus. Elementul caracteristic al noii epoci este Duhul lui Dumnezeu, Care „adună" toată Biserica. Duhul, în timp ce coboară peste Iisus și deja activează în lume, în același timp este vestit de Mesia ca Mângâietorul care va veni după înălțarea Sa la Dumnezeu Tatăl, ca să călăuzească Biserica „la tot adevărul" (In. 16, 13).

Pericopa aceasta, afară de caracterul ei clar mesianic, are și orientare eclesiologică. Botezul Fiului lui Dumnezeu, glasul lui Dumnezeu Tatăl și prezența Duhului Sfânt constituie baza

triadologică și credința Bisericii. Deja, în cea mai veche Evanghelie a noastră avem începuturile eclesiologiei, care vor fi dezvoltate mai târziu în gândirea teologică a Bisericii.

1.3. Ispitele lui Mesia (1, 12-13)
Mt. 4, 1-11; Lc. 4, 1-13

[12]Și îndată Duhul L-a mânat în pustie. [13]Și a fost în pustie patruzeci de zile, fiind ispitit de satana. Și era împreună cu fiarele și îngerii îi slujeau.

După botez, Iisus a trecut printr-o experiență tulburătoare legată de lucrarea Sa mesianică care a început chiar în acel moment. Această experiență, care provine din disputa dintre așteptările mesianice politice ale iudeilor și propria Sa conștiință mesianică, are ecouri în relatările celor trei evangheliști sinoptici, care urmează imediat după botez (Mt. 4, 1-11; Lc. 4, 1-13)[56], cu diferența că relatarea lui Marcu este extrem de scurtă și nu cuprinde cele trei ispite analitic, cu discuția și argumentația biblică dintre Iisus și satana, pe care le cuprind relatările lui Matei și Luca. Fie este vorba despre un rezumat al unui relatări anterioare mai largi a ispitelor, fie despre scurta referire inițială la ispite, care mai târziu a fost lărgită de către ceilalți sinoptici, scopul relatării noastre e în acord cu scopul întregii Evanghelii a lui Marcu, care deja se face simțit aici. Imediat după botez Mesia înfruntă opoziția satanică față de lucrarea Lui, o opoziție pe care o va întâmpina la fiecare pas din activitatea Sa și care va

[56] Vezi W. Schultze, „Der Heilige und die wilden Tiere", *ZNW* 46 (1955), 280-283. A. Feuillet, „L' épisode de la Tentation d' après l'Evangile selon Marc", *Estudios Biblicos* 19 (1960), 49-73. M. Steiner, *La Tentation de Jésus dans l'interpretation patristique de s. Justin à Origène*, 1962. H. G. Leder, „Sündenfallerzählung und Versuchungsgeschichte", *ZNW* 54 (1963), 188-216. E. Best, *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology*, 1965. E. Fascher, „Jesus und Tiere", *ThLZ* 90 (1965), 561-570. J. Dupont, „L' arrière – fond biblique du récit des Tentations de Jésus", *NTS* 3 (1956-57), 287-304; idem, *Die Versuchungen Jesu in der Wüste*, 1969. P. Pokorny, „The Temptation Stories ant their Intention", *NTS* 20 (1973/74).

culmina cu răstignirea Sa. În această luptă, opoziţia satanică este biruită deja de la început, de vreme ce Iisus, prin puterea Sa dumnezeiască, eliberează pe oameni din stăpânirea demonilor, îi vindecă de boli, linişteşte şi îmblânzeşte stihiile firii – în spatele cărora se ascund puterile satanice – şi, în sfârşit, triumfă asupra puterilor satanice potrivnice lui Dumnezeu de distrugere şi de nimicire prin Învierea Lui. Prin urmare, încă din scurta relatare a lui Marcu se accentuează biruinţa lui Hristos asupra lui satana, pe care o vom urmări în întreaga Evanghelie, şi este arătat adevăratul caracter al lui Mesia, care se poate constata mai vizibil în relatările lui Matei şi Luca, atât prin propunerea adresată de către satana lui Iisus – de a face pâini din pietre, de a purcede la o faptă demonstrativă, aruncându-Se de pe Templu fără să se rănească şi de a se închina puterii satanice – cât şi prin răspunsurile lui Iisus, în care se vede clar că scopul Său nu este acela de a mulţumi aşteptările contemporanilor Săi iudei legate de hrană materială, minuni impresionante sau putere lumească. Aceste aşteptări, Iisus le priveşte ca sugestii satanice. Dimpotrivă, lucrarea pe care o începe acum este lucrarea robului care pătimeşte, aşa cum s-a arătat în momentul botezului.

Deschiderea cerurilor, despre care s-a vorbit în versetul 10, nu înseamnă automat sfârşitul durerilor lumii dominate de satana, ci începutul posibilităţii de a înfrunta şi birui puterile potrivnice lui Dumnezeu. De aceea şi Iisus, în versetul 12, imediat după botezul său şi pogorârea Duhului, merge în deşert ca să dea prima bătălie împotriva lui satana, bătălie pe care o va continua în viaţa Sa şi care se va împlini pe cruce. Este caracteristică informaţia că „Duhul L-a mânat în pustie", cu siguranţă este vorba despre Duhul Sfânt, Care a coborât peste Iisus din cer şi care conduce pe Iisus la lucrarea Sa[57]. Este vădit că, din această clipă, Iisus urmează voia „Tatălui Său, care L-a trimis" (In. 4, 34) şi va rămâne credincios şi ascultător Tatălui până la moarte (Lc. 23, 46; Fil. 2, 8).

[57] Câteva manuscrise, la 1, 10, după „καταβαῖνον- coborând", adaugă „καὶ μένον – şi rămânând" (clar după In. 1, 33): Σιν, W, 33, ş.a..

Ispitele, la care Marcu nu se referă analitic, durează patruzeci de zile, conform versetului 12 – o perioadă care ne aminteşte de diverse evenimente din Vechiul Testament, cum ar fi, de exemplu, rătăcirea de 40 de ani a poporului israelit prin deşert, rămânerea timp de 40 de zile a lui Moise pe muntele Sinai, înainte de a primi poruncile, (Ieş. 34, 28), calea proorocului Ilie prin deşert (III Regi 19, 8), ş.a.. De aceea şi anumiţi interpreţi tâlcuiesc ispitirea de patruzeci de zile a lui Iisus în legătură cu diferitele evenimente ale poporului lui Dumnezeu şi îndeosebi cu rătăcirea de 40 de ani prin deşert, în sensul că Iisus restaurează căderea poporului lui Dumnezeu; cu alte cuvinte, în timp ce poporul israelit s-a supus ispitelor, călcând poruncile lui Dumnezeu, Iisus biruieşte ispitele, rămânând credincios voii lui Dumnezeu şi lucrării pe care o are de dus la capăt.

Amintirea „fiarelor", însă, şi a îngerilor în versetul 13, ne duce o altă legătură, iarăşi vechi-testamentară, pe care o fac Părinţii interpreţi ai Bisericii: legătura dintre biruinţa lui Hristos şi căderea lui Adam (Fac. cap. 3). În Vechiul Testament şi în literatura apocaliptică iudaică starea de dinainte de cădere este descrisă ca o convieţuire armonioasă a omului cu animalele din paradis, în timp ce neascultarea este socotită ca pricină a tulburării armoniei dintre om şi natură[58]. Proorocia din Is. 11, 6, despre restaurarea armoniei, atât între fiarele sălbatice, cât şi între acestea şi oameni, se realizează în persoana lui Iisus, Care „era cu fiarele" în timpul celor 40 de zile în deşert. Ceea ce nu a reuşit primul Adam, ascultarea de voia lui Dumnezeu, a reuşit al doilea Adam, care îl repune pe om în armonia paradisiacă iniţială şi în relaţia corectă cu natura. Această legătură adamică este întărită şi de prezenţa îngerilor care Îi slujesc lui Iisus. În timp ce îngerii îl izgonesc pe Adam, care s-a supus ispitei din paradis, aici îngerii slujesc noului Adam, care a învins ispita. Ce trebuie să înţelegem mai exact prin „slujirea" îngerilor? Poate găsirea minunată a hranei? Textul nostru nu intră în amănunte, se mulţumeşte numai cu relaţionări biblice care au în principal

[58] Vezi I. Galanis, *Relaţia omului cu creaţia după Noul Testament,*(în limba greacă) 1984, 89 ş.u..

sens teologic şi răspund la justificatele – de altfel – întrebări ale curiozităţii ermineutice. Totuşi, şi în Vechiul Testament fiarele sunt legate de puterile răului (Ps. 21, 11-21; Iez. 34, 5,8,25), iar puterea omului asupra lor este urmată de promisiunea slujirii de către îngeri (Ps. 90, 11-13). Convieţuirea lui Iisus cu fiarele indică începutul epocii noi în lume, epocă în care puterea bunătăţii este mai tare decât cea a răutăţii. Exemple ale epocii celei noi se pot vedea în viaţa oamenilor sfinţi care au dobândit legături de prietenie cu natura înconjurătoare, legături care amintesc starea armonioasă de dinainte de cădere.

În problema ecologică, mult discutată în prezent, despre legătura omului cu natura înconjurătoare şi în încercarea de a păstra un mediu înconjurător curat nu se au, de obicei, în vedere izvoarele biblice care vorbesc, pe de o parte despre călcarea poruncii dumnezeieşti de către om, care a avut ca urmare şi stricarea armoniei dintre om şi creaţie, iar pe de altă parte vorbesc despre lucrarea înnoitoare a lui Hristos care, pe lângă celelalte, are ca rezultat şi revenirea la legătura corectă dintre om şi creaţie. Nu se pot socoti „mitice" credinţele despre păcat, stricăciunea creaţiei sau restaurarea ei în Hristos în momentul în care atmosfera poluată a planetei noastre trage în fiecare zi din ce în ce mai ameninţător semnalul de alarmă despre pericolul pe care îl trece omul atunci când acesta, îndepărtându-se de izvorul vieţii, trage după el mediul său şi pune pe acesta pecetea propriei stricăciuni, a propriei lui „miresme a morţii"[59].

[59] Vezi D. Tsamis, Ἄνθρωπος καί περιβάλλον στή σκέψη τῶν τριῶν ἱεραρχῶν, 1970 şi I. Galanis, *op. cit.* şi de asemenea „Τό καινοδιαθηκικό τῶν σχέσεων καί κτίσις κατά τή λατρευτική πράξη τῆς Ἐκκλησίας", *Τιμητικό ἀφιέρωμα στόν ὁμότιμο Καθηγητή Κ. Καλοκύρη* (1985), 383 ş.u..

2. MINUNILE LUI IISUS ŞI CONFLICTUL SĂU CU CONDUCEREA RELIGIOASĂ IUDAICĂ (1, 14-3, 6)

2.1 Prima predică a lui Iisus (1, 14-15) Mt. 4, 12-17; Lc. 4, 14-15

[14]După ce Ioan a fost prins, Iisus a venit în Galileea, propovă-
duind Evanghelia împărăţiei lui Dumnezeu. [15]Şi zicând: S-a împlinit
vremea şi s-a apropiat împărăţia lui Dumnezeu. Pocăiţi-vă şi credeţi
în Evanghelie.

Cu versetele 14-15, în care evanghelistul rezumă prima predică dar şi nucleul central al întregii propovăduiri a lui Iisus[60], începe prima parte a Evangheliei. Nu suntem de acord cu părerea anumitor interpreţi[61], că prologul Evangheliei se întinde până la versetul 15, deoarece predica despre Împărăţia lui Dumnezeu şi despre pocăinţă aparţine deja activităţii lui Iisus şi nu elementelor introductive ale Evangheliei. Activitatea lui Iisus începe după arestarea lui Ioan. Astfel, împărţirea clară care se creează la versetul 14, prin arestarea Botezătorului,

[60] Pentru versetele 14-15, vezi cuvântul βασιλεια în ΛΒΘ, 167-172 şi B. Ioannidis, *Ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ κατά τήν διδασκαλία τῆς Κ.Δ.* (1955, G. Patronos, *Σχέσεις παρόντος καί μέλλοντος. εἰς τήν περὶ Βασιλείας τοῦ Θεοῦ διδασκαλίαν Ὀρθοδόξου θεολογίας*, 1975. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, 1965. H. Flender, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes*, 1968. A. Schweitzer, Ἱστορία τῆς ἔρευνας τοῦ βίου τοῦ Ἰησοῦ, 1982. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, [1]1935, 1946.

[61] De exemplu Gnilka, Pesch, Dautzenberg; de asemenea L. E. Keck, „The Introduction to Mark's Gospel", *NTS* 12 (1966), 352-370. Despre părerea şi împărţirea pe care o susţinem în Comentariu, vezi Grundmann, Lohmeyer, Taylor ş.a., precum şi Feneberg, *Der Markusprolog*, 1971.

împărțire între lucrarea pregătitoare a aceluia și lucrarea mesianică a lui Iisus, ne convinge că în versetele 14-15 începe o unitate nouă. În timp ce Evanghelia după Ioan ne prezintă o anume perioadă de activitate paralelă a lui Iisus și a lui Ioan, desigur, înainte de arestarea celui din urmă, Evanghelia după Marcu, precum și celelalte Evanghelii sinoptice, nu vorbesc despre această activitate paralelă, evident deoarece vor să separe clar perioada pregătitoare de perioada epocii mesianice. Ei nu ignoră istoria, ci subliniază prin această împărțire a lor începutul hotărâtor al noii epoci. Faptul că Iisus preferă Galileea pentru a-Și începe lucrarea este justificat de Matei ca o împlinire a prorociei referitoare la aceasta din Vechiul Testament (Mt. 4, 12-16; Is. 8, 23-9,1).

Într-un mod oarecum laconic, evanghelistul rezumă predica lui Iisus în v. 15: „s-a împlinit vremea și s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie". Această predică, pe care evanghelistul o caracterizează la sfârșitul versetului anterior ca „evanghelia (Împărăției) lui Dumnezeu"[62], constă în declarația că a venit plinirea „vremii" (vezi în paralel Gal. 4, 4) și a sosit Împărăția lui Dumnezeu; o urmare directă o constituie cererea pocăinței. Cuvântul „vreme/timp", în Noul Testament, are un conținut eshatologic cu totul special: exprimă momentul de timp potrivit pe care Dumnezeu l-a socotit hotărâtor pentru a interveni mai activ în istoria lumii prin prezența Fiului Său. Este vorba despre un timp care a fost pregătit atât prin proorociile mesianice clare adresate poporului israelit pe care le cuprinde Vechiul Testament, cât și prin așteptarea de către omenire a izbăvirii, pentru că Dumnezeu „nu S-a lăsat pe Sine nemărturisit" (F. A. 14, 17) în toată zidirea Sa.

[62] Cuvântul „τῆς βασιλείας – a împărăției" este mărturisit în manuscrisele A, D, W, 074, 0133, în majoritatea manuscriselor minuscule și în anumite traduceri vechi, în timp ce expresia fără cuvântul „a împărăției" apare în man. Σιν, B, L, Θ, f^1, f^{13}, 28, 33, în anumite traduceri vechi și la Origen. Metzger, 74, socotește cuvântul „a împărăției" o adăugire a copiștilor, pentru a o armoniza cu expresia „împărăția lui Dumnezeu", cunoscută și din alte pasaje ale lui Matei (vezi v. 15); dimpotrivă, C. Turner, *JTS* 28 (1927), 153 crede că în manuscrisul inițial exista cuvântul și el s-a pierdut prin copiere.

Acest timp, pe care Iisus îl umple de semnificație prin prezența și predica Sa, este timpul venirii împărăției lui Dumnezeu.

Împărăția lui Dumnezeu era ceva cunoscut ascultătorilor lui Iisus și constituia obiectul așteptărilor lor, așa cum au fost ele formulate în repetate rânduri în cărțile Vechiului Testament. Aventurile dureroase – dar istorice – ale poporului israelit au făcut, pe de o parte, mai puternică așteptarea împărăției lui Dumnezeu, iar pe de altă parte au legat-o de nădejdea restabilirii etno-politice a poporului sub conducerea unui Mesia politic, pe care Îl așteptau ca să supună și celelalte neamuri și să asigure poporului lui Dumnezeu mult-dorita pace și bunăstare. O astfel de așteptare mesianică domnea în popor în timpul lui Hristos, în timp ce în Apocalipsele iudaice se face simțită o percepere mai transcendentă a împărăției lui Dumnezeu. Împotriva îngustelor așteptări mesianice de eliberare națională ale poporului, Iisus arăta succesiv caracterul duhovnicesc și eshatologic al Împărăției lui Dumnezeu, accentuând faptul că aceasta nu este o împărăție delimitată în timp și spațiu, ci o lume nouă, care nu este supusă delimitărilor temporale sau de alt fel ale acestei lumi, o nouă stare a lucrurilor, o nouă calitate a vieții, care nu provine din încercările oamenilor, ci din intervenția lui Dumnezeu în lume. Această intervenție care se realizează prin lucrarea lui Hristos, constituie o tăietură adâncă în istoria omenirii în general și în viața fiecărui om în particular. Pentru că viața cea nouă, pe care Hristos nu numai o propovăduiește, ci o și împlinește prin minunile Sale, prezintă următoarele caracteristici: în locul urii domnește iubirea, în locul îndoielii credința, în locul incertitudinii despre viitor nădejdea; astfel se creează o nouă legătură a omului cu Dumnezeu și cu omul.

Împărăția pe care o vestește Iisus prezintă două dimensiuni fundamentale: a prezentului și a viitorului. Uneori se accentuează în cuvintele și parabolele Sale că Împărăția așteptată este deja o realitate, iar alteori că se cere din partea oamenilor o atenție continuă pentru venirea bruscă a împărăției în viitor. Ambele dimensiuni există în predica lui Iisus. Accentuarea sau acceptarea uneia în defavoarea celeilalte creează unilateralitate și nesocotește înțelesul real al mesajului nou-testamentar. Astfel,

cei care accentuează dimensiunea prezentă a împărăţiei, adepţii aşa-numitei „eshatologii împlinite", nu ţin seama de un element de bază al predicii lui Iisus şi al întregului Nou Testament – aşteptarea vremurilor din urmă, care este elementul central nu numai al predicii creştine primare, dar şi al spiritualităţii creştine în istorie, în general. Dimpotrivă, adepţii aşa-numitei „eshatologii viitoare" cred că Iisus a propovăduit Împărăţia viitoare, care va să vină, în vederea căreia a cerut o priveghere continuă din partea oamenilor.

Aceştia din urmă, accentuând unilateral dimensiunea viitoare a Împărăţiei lui Dumnezeu în predica lui Iisus, fac greşeala de a nu deosebi pe Iisus de scriitorii apocaliptici ai iudaismului, neluând în seamă, deci, diferenţa fundamentală dintre iudaism şi creştinism, conform căreia, cel de-al doilea centrul de greutate al credinţei nu se află în viitor, în vremurile din urmă aşteptate, ci în prezentul istoric, în prezenţa lui Hristos în lume, în Crucea şi în Învierea Lui. După credinţa Noului Testament, vremurile din urmă deja au devenit o realitate în istorie, prin Iisus Hristos. Interpretarea corectă, aşadar, a propovăduirii lui Iisus constă în sublinierea, pe de o parte, a dimensiunii istorice de acum a lumii noi a lui Dumnezeu, care constituie deja pentru oameni o realitate nouă, realitate pe care omul o trăieşte în Biserică, şi, pe de altă parte, în sublinierea dimensiunii viitoare, a aşteptării împlinirii viitoare a lucrării înnoitoare a lui Dumnezeu. Deci, pe măsură ce împărăţia lui Dumnezeu a devenit o realitate deja în prezent – şi acesta este cel de-al doilea element de bază în rezumatul predicii lui Iisus pe care ni-l dă evanghelistul în versetul 15 – pocăinţa constituie răspunsul imediat al omului. Astfel, pocăinţa nu este o condiţie pentru venirea Împărăţiei lui Dumnezei, ca în predica profeţilor Vechiului Testament, ci un apel urgent care reiese din faptul că a venit Împărăţia lui Dumnezeu. Pocăinţa şi credinţa în vestea de bucurie a izbăvirii constituie elementele centrale nu numai ale propovăduirii lui Iisus, ci şi ale întregii Biserici protocreştine.

2.2. Chemarea primilor patru ucenici (1, 16-21) Mt. 4, 18-22; Lc. 5, 1-11

16Şi umblând pe lângă Marea Galileii, a văzut pe Simon şi pe
Andrei, fratele lui Simon, aruncând mrejele în mare, căci ei erau
pescari. 17Şi le-a zis Iisus: Veniţi după Mine şi vă voi face să fiţi
pescari de oameni. 18Şi îndată, lăsând mrejele, au mers după El. 19Şi
mergând puţin mai înainte, a văzut pe Iacov al lui Zevedeu şi pe Ioan,
fratele lui. Şi ei erau în corabie, dregându-şi mrejele. 20Şi i-a chemat pe
ei îndată. Iar ei, lăsând pe tatăl lor Zevedeu în corabie, cu lucrătorii, s-
au dus după El. 21Şi venind în Capernaum şi îndată intrând sâmbăta
în sinagogă, îi învăţa.

Alegerea celor doisprezece ucenici precum şi numele lor, sunt amintite de evanghelist în 3, 13-19, fără vreo relaţionare cu chemarea primilor patru, despre care se vorbeşte în această relatare[63]. De asemenea, afară de aceşti patru ucenici (Petru, Andrei, Iacov şi Ioan) şi Levi (vezi 2, 14), evanghelistul nu istoriseşte cele întâmplate la chemarea celorlalţi ucenici; şi asta, deoarece cu siguranţă nu urmăreşte istorisirea chemării fiecărui ucenic, ci caracterul paradigmatic al răspunsului imediat al anumitor oameni la chemarea lui Iisus. Amănuntele caracteristice ale istorisirii (a văzut... aruncându-şi mrejele, dregându-şi mrejele, lucrătorii) provin, desigur, din amintirile celor patru ucenici, în special ale lui Petru, a cărui predică o reţine în scris Marcu, conform tradiţiei Bisericii vechi.

Această relatare se află aproape cu aceleaşi cuvinte şi la Mt. 4, 18-22, în timp ce la Lc. 5, 1-11 este prezentată mai pe larg, fiind legată de pescuirea minunată care se face la porunca lui Iisus. Este vădit că evanghelistul Luca, în situaţia aceasta, transcrie tradiţia aşa cum fusese prelucrată în biserica în care îşi scrie Evanghelia. Abaterile lui Luca de la relatările lui Marcu şi Matei sunt următoarele: a) Iisus îi întâlneşte pe pescarii celor două corăbii în momentul în care îşi spălau mrejele, după ce

63 Vezi H. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im N.T.*, 1967. V. Robbins, „Mark 1, 14-20", *NTS* 28 (1982), 220-236.

coborâseră din corăbii; b) învață mulțimile care erau pe țărm în timp ce El Însuşi se află pe corabia lui Petru, pe care îl roagă să se depărteze puțin pe mare; c) în relatare domneşte figura lui Petru, către care se adresează Iisus, spunându-i că în continuare va fi pescar de oameni; d) chemarea este adresată celor două perechi de frați în acelaşi timp şi nu succesiv şi e) întreaga relatare este legată de minunea pescuirii minunate, care impresionează pe pescari şi îl face pe Petru să îşi mărturisească păcătoşenia.

Evanghelistul Marcu aşază cronologic evenimentul chemării primilor ucenici, „după ce Ioan a fost prins" (v. 14) şi în acelaşi timp sau imediat după prima predică a lui Iisus, fără să dea determinări mai apropiate, iar geografic, „pe lângă marea Galileii" (v. 16). Este vorba de lacul Galileii (12 mile lungime şi 6 – lățimea sa cea mai mare), care în Evanghelii este numit „lacul Ghenizaret" sau, în general, „marea" sau „marea Tiberiadei" (In. 21, 1) şi al cărui mal dinspre vest este locul cel mai cunoscut al activității lui Iisus (Capernaum, Betsaida), în timp ce în ținutul ce se află la răsărit de lac, Iisus se retrage ca să se depărteze de mulțime şi să se roage.

La marginea lacului, Iisus întâlneşte doi pescari, pe Simon (căruia, conform 3, 16, „i-a pus numele Petru") şi pe Andrei, fratele lui Simon. Numele Simon este o formă elenizată, ulterioară, a lui Simeon şi este folosit de 7 ori de evanghelist, în timp ce numele Petru este folosit de 19 ori şi niciodată Simon Petru; de obicei, când Iisus se adresează acestui ucenic foloseşte numele Simon, mai ales atunci când vrea să sublinieze neputința ucenicului (vezi 14, 37. Mt. 16, 17; 17, 25; Lc. 22, 31). Dintre cei patru ucenici, Petru este primul amintit aici cu numele. De asemenea, el primează şi în catalogul celor doisprezece (3, 13) şi în general în Evanghelia lui Marcu deține o poziție specială. Dimpotrivă, Andrei este amintit foarte puțin (vezi 1, 29; 3, 18; 13, 3) – numele este grecesc, iar despre el ne va lămuri mai târziu cel de-al patrulea evanghelist, că de la prima întâlnire cu Iisus L-a urmat cel dintâi şi, de asemenea, a condus

la El şi pe fratele său Petru[64]. Pe cei doi frați Iisus îi întâlneşte „pe când îşi aruncau mrejele în mare". Verbul ἀμφιβάλλω, în timp ce în literatura greacă înseamnă *a purta haine (pe altul sau pe mine)* sau *a cuprinde pe cineva, cu mâinile pentru a-l îmbrățişa*, în Noul Testament înseamnă *a arunca mreaja circulară* (ἀμφίβληστρον, după Mt. 4,18) *în mare din barca pescărească.* Chemarea lui Iisus, care se face cu autoritate şi răsună ca o poruncă dumnezeiască – „Veniți după Mine şi vă voi face să fiți pescari de oameni" (v. 17) – arată clar că Iisus cere celor doi pescari să Îi urmeze ca ucenici ai Săi şi să devină „pescari de oameni", pescari care vor pescui oameni pentru Evanghelia pe care o propovăduieşte Cel Care îi cheamă.

Epoca aceea cunoştea multe încercări de pescuire a oamenilor în diferite mişcări filosofice şi religioase, de aceea şi chemarea lui Iisus nu pare să ridice întrebări fraților Simon şi Andrei. Ceea ce impresionează pe cititorul relatării este răspunsul lor imediat la chemare: „şi îndată, lăsându-şi mrejele, au mers după El" (v. 18). Va trebui să presupunem, după Teofilact şi alți interpreți, o întâlnire anterioară a celor doi frați cu Iisus, pe care o istoriseşte evanghelistul Ioan (1, 35-43), astfel încât relatarea lui Marcu să fie stadiul final în care cei doi frați urmează pe Iisus ca ucenici ai Lui. Verbul ἀκολουθῶ are sensul de a urma pe cineva ca adept sau ucenic al aceluia[65]. Ca relatare paralelă din Vechiul Testament, vezi III Regi 19, 19-21, unde Elisei primeşte chemarea lui Ilie şi îl urmează, lăsând cele douăsprezece perechi de boi cu care ara. Este vorba – ca să ne reîntoarcem la cei doi ucenici – de o hotărâre curajoasă, căreia îi vor rămâne credincioşi până la sfârşit. Relatarea lui Marcu, de altfel, are, în acelaşi timp, şi un caracter paradigmatic, deoarece arată un model tipic, de răspuns imediat la chemarea dumnezeiască. Înalta trimitere care este dată celor doi frați depăşeşte cu mult lucrarea lor de pescari, necesară traiului.

[64] In. 1, 40-42; Vezi, legat de aceasta, S. Agouridis, *Πέτρος καί Ἰωάννης ἐν τῷ τετάρτῳ Εὐαγγελίῳ*, 1966, 19 ş.u..
[65] Vezi şi 2, 14; 8, 34; 9, 38; 10, 21; Mt. 8, 19; 9,,9; 10, 38; Lc. 5, 11 ş.a..

Aceeaşi chemare o adresează Iisus şi celor doi copii ai lui Zevedeu, Iacov şi Ioan. Acest Iacov este diferit de Iacov, fratele lui Iisus (6,3), precum şi de fiul lui Alfeu (3, 18) şi de Iacov cel mic (15, 40) şi face parte din cercul restrâns al celor trei ucenici pe care, în anumite momente din activitatea Sa, Iisus îi deosebeşte de ceilalţi şi îi ia cu Sine. Din cercul celor trei face parte şi Ioan, cu siguranţă fiul mai tânăr al lui Zevedeu, amintit al patrulea în relatarea noastră, cunoscut în general şi din celelalte relatări ale Evangheliilor.

Cei doi fii ai lui Zevedeu se află în luntrea pescărească „dregându-şi" mrejele. Ei, desigur, îşi strângeau mrejele după pescuire. Şi aceşti doi fraţi răspund pe dată chemării lui Iisus (lucru pe care evanghelistul nu îl mai reia cuvânt cu cuvânt, ci îl subînţelege) şi lasă pe tatăl lor, Zevedeu, poate cu acordul lui (chiar dacă acest lucru nu se spune în text), devreme ce el are la dispoziţie pentru lucru pe „lucrători/cei plătiţi". Evanghelistul nu leagă hotărârea celor patru pescari, de a-L urma pe Iisus, de lucrarea pe care o datorau tatălui lor, la fel cum nu vorbeşte despre minunea pescuirii, pe care o aminteşte relatarea paralelă a lui Luca (5, 1-11), deoarece centrul relatării sale se află în răspunsul imediat şi paradigmatic dat chemării dumnezeieşti. Înaintea acestei autorităţi care cheamă, şi ezitările şi celelalte datorii de fiecare zi trec în plan secundar.

În sfârşit, să notăm şi următoarele: în timp ce în lumea iudaică ucenicul îşi caută dascălul, rabinul, de care se va alipi ca să înveţe Legea şi aplicarea ei, aici intenţia/primul pas aparţine lui Iisus (vezi în paralel In. 15, 16 „nu voi M-aţi ales, ci Eu v-am ales pe voi"). Această intenţie este în armonie cu atitudinea lui Dumnezeu către lume din întreaga Scriptură, prin iconomia Lui mântuitoare, care atinge punctul maxim în lucrarea lui Hristos, Care nu aşteaptă pe oameni să vină în căutarea Sa, ci merge El Însuşi către ei ca să îi întâlnească şi să îi mântuiască. În relatarea noastră, Iisus îi cheamă pe primii Săi colaboratori, viitorii conducători ai Bisericii.

2.3. Învăţătura lui Iisus şi vindecarea demonizatului în sinagoga din Capernaum (1, 21-28)

Lc. 4, 31-37

[21]Şi venind în Capernaum şi îndată intrând sâmbăta în sinagogă,
îi învăţa. [22]Şi erau uimiţi de învăţătura Lui, căci El îi învăţa pe ei ca
Cel ce are putere, iar nu în felul cărturarilor. [23]Şi era în sinagoga lor
un om cu duh necurat, care striga tare, [24]Zicând: Ce ai cu noi, Iisuse
Nazarinene? Ai venit ca să ne pierzi? Te ştim cine eşti: Sfântul lui
Dumnezeu. [25]Şi Iisus l-a certat, zicând: Taci şi ieşi din el. [26]Şi
scuturându-l duhul cel necurat şi strigând cu glas mare, a ieşit din el.
[27]Şi s-au spăimântat toţi, încât se întrebau între ei, zicând: Ce este
aceasta? O învăţătură nouă şi cu putere; că şi duhurilor necurate le
porunceşte, şi I se supun. [28]Şi a ieşit vestea despre El îndată
pretutindeni, în toată împrejurimea Galileii.

Evanghelistul Marcu începe expunerea activităţii lui Iisus prin relatarea minunii care a avut loc în sinagoga din Capernaum şi cu siguranţă în ziua Sabatului[66]. Centrul de greutate al relatării nu se află atât în opoziţia dintre iubirea dumnezeiască şi duhul tipicar iudaic, ca în celelalte vindecări făcute în zi de Sabat, cât în intervenţia biruitoare a lui Iisus pentru eliberarea omului stăpânit de demoni şi în impresia pe care a lăsat-o asupra oamenilor puterea/autoritatea cu care a acţionat Iisus, putere exprimată prin modul în care învăţa şi prin supremaţia Sa asupra demonilor. Minunea aceasta o păstrează şi Luca (4, 31-37), imediat după prima predică din sinagoga din Nazaret. Uimirea mulţimii înaintea puterii cu care învaţă Iisus este istorisită şi de Matei şi Luca, primul imediat după Predica de pe munte (7, 28-29), iar cel de-al doilea după predica din Nazaret şi înaintea vindecării demonizatului (4, 31-32).

Capernaumul (casa mângâierii) se află pe malul de vest al lacului Ghenizaret, 6 km mai la sud de vărsarea Iordanului, şi

[66] Despre istorisire, vezi F. Mussner, „Ein Wortspiel in Mk 1, 24?", *BZ* 4 (1960), 285-286. C.H. Kee, "The Terminology of Mark's Exorcism Stories", *NTS* 14 (1967/68), 232-246. K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, 50-60.

este, după relatările Evangheliilor, centrul activității lui Iisus și a ucenicilor Lui. Folosindu-se de posibilitatea pe care o avea oricine din adunare de a cere cuvântul imediat după citirea Legii și a Proorocilor, Iisus ia cuvântul în sinagogă pentru a oferi interpretarea corectă a Scripturilor (v. 21). Interpretarea corectă a Scripturilor este cea hristologică: Iisus vede în Vechiul Testament preînchipuirea lucrării Sale, viziune hristologică pe care a urmat-o după aceea și Biserica prin operele Părinților, prin imnografia și teologia ei.

Evanghelistul nu amintește conținutul „învățăturii" lui Iisus, devreme ce, deja în 1, 15 a rezumat predica Lui, dar subliniază impresia adâncă pe care a lăsat-o această învățătură în ascultătorii Săi, deoarece Iisus îi învăța „ca Cel ce are putere și nu în felul cărturarilor" (v. 22). Puterea aceasta (ἐξουσία) este autoritatea cu care Mesia acționează și învață. Dat fiind că pentru o perioadă mare de timp poporul s-a bazat pe predica profetică, este îndreptățită surprinderea lui acum, când simte prezența autoritară a lui Iisus, atât de diferită de prezența și modul de învățătură al cărturarilor, care se bazau pe autoritatea rabinilor de dinaintea lor. O imagine sugestivă a învățăturii autoritare a lui Iisus o dau frazele Predicii de pe munte – „ați auzit că s-a spus – iar Eu vă spun". Iisus nu invocă pe învățătorii de dinaintea Lui ca să-și întemeieze ceea ce spune, ci vorbește El Însuși „ca Cel ce are putere", ca „Fiul lui Dumnezeu" (1,1). Diferența fundamentală dintre El și cărturari constă în aceea că, în timp ce aceia, bazându-se pe autoritățile trecutului, întăresc nădejdea poporului despre viitor, despre așteptatul Mesia, Iisus aduce prezentul: acum se împlinesc profețiile Vechiului Testament în Persoana Sa. Această împlinire prezentă a Scripturilor este expusă în special în prima predică din Nazaret, așa cum o păstrează evanghelistul Luca și mai ales în cuvintele lui Iisus – „astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre" (Lc. 4, 16-30 – și în special v. 21).

Acel „și îndată", cu care este introdus v. 23, este caracteristic stilului lui Marcu și este folosit pentru a lega cele spuse de precedentele. Prin această expresie evanghelistul introduce în scenă pe „omul cu duh necurat". Duhul necurat

este duhul demonic. Marcu folosește de obicei expresia „duh necurat"[67] ca să arate pe omul posedat de demon, în timp ce în 9, 25 vorbește despre „duh mut și surd". Diferitele epitete care însoțesc demonul sau duhul arată diferitele manifestări ale bolnavului posedat de demon. Epitetul „necurat" exprimă, de bună seamă, „o judecată religioasă a evanghelistului față de un anume tip de necurăție. Conform acestei păreri, posedarea demonică întinează pe om și îl face neputincios să mai cinstească pe Dumnezeu și să se afle în comuniune cu El" (Taylor).

Puterile demonice, din locul șederii lor care, conform unei păreri, se află între pământ și cer (vezi Ef. 2, 2), intră în ținutul oamenilor, provoacă nenorociri, boli și denaturează personalitatea oamenilor în care se așează. De multe ori preferă pustiurile, unde se aud și strigătele lor. Desigur, în nici un caz gândirea iudaică nu susținea diarhia, pentru că satana nu era considerat ca un principiu de sine existent, ci ca un înger al curții Domnului, care din egoism a căzut din poziția sa inițială. Va trebui să facem observația că toate aceste forme de a percepe demonicul nu s-au sistematizat niciodată, așa cum se vede din diferite texte iudaice în care se află diverse păreri despre numărul demonilor, locul sălășluirii lor, modul de acțiune, etc.

Biruința lui Hristos asupra demonilor și prin urmare eliberarea omului posedat de demoni constituie semne ale noii epoci care începe prin lucrarea lui Hristos, în principal prin Crucea și Învierea Lui. Biruința lui Hristos asupra demonilor nu se exprimă în lume ca o nouă stare, obligatorie, ci se dă în dar, ca o nouă posibilitate, spre însușirea căreia lupta/combativi-tatea omenească nu joacă un rol neimportant. Încercarea de luptă a omului este eficace datorită Crucii lui Hristos. Gândirea teologică creștină a ținut totdeauna corect echilibrul între datoria omului pentru înfruntarea răului din lume și credința că răul acesta se învinge prin puteri care depășesc pe cele ale omului.

[67] Vezi 1, 23,27; 3, 11; 5, 2,8; 7, 25. Vezi F. Hauck, *ThWNT* 3, 430-432. Bietenhard, *ThBLNT* 1, 168. Pesch la pasajul respective și C. H. Kee, 232-246.

Cuvintele sau mai degrabă strigătul pe care demonizatul îl adresează lui Iisus[68] „Ce ai cu noi, Iisuse Nazarinene?" (literal: „Ce este nouă şi Ţie, Iisuse Nazarinene") – din versetul 24 – se află şi în alte locuri din Scriptură[69] şi înseamnă „ce treabă ai tu cu noi?", „ce avem noi în comun cu tine?", „ce te bagi în treburile noastre?". Pluralul „noi" arată existenţa multor demoni, scindarea personalităţii bolnavului, am zice în terminologia de azi; scindarea care face neputincioasă purtarea aşezată şi consecventă a omului şi poziţionarea lui conştientă faţă de ceilalţi.

Prezenţa lui Mesia înseamnă sfârşitul acţiunii demonilor şi începutul eliberării oamenilor din robia lor. Această percepţie se aude în cuvintele „ai venit ca să ne pierzi?". Lucrarea lui Hristos, aşa cum este prezentată în principal în Evanghelia lui Marcu, constă în nimicirea stăpânirii demonice asupra oamenilor, de aceea şi prima minune pe care o relatează evanghelistul constituie un exemplu al acestei „puteri" a lui Mesia împotriva demonilor, putere care răsunase deja în lupta biruitoare împotriva ispitelor satanice (1, 12-13). Puterile demonice, deşi sunt izgonite continuu de către Iisus şi sunt zdrobite prin Crucea Sa, continuă să influenţeze pe oameni şi după biruinţa lui Iisus împotriva lor; diferenţa constă în aceea că omul poate deja, acum, prin puterea Crucii, trăind în Biserică şi participând la viaţa ei prin Sfintele Taine, să biruiască înrâuririle demonice sau, mai corect, să dobândească bunătăţile rezultatelor biruinţei lui Hristos asupra demonilor. Foarte sugestiv, Ignatie Teoforul notează că, de fiecare dată când creştinii vin să se împărtăşească de Sfânta Euharistie, puterile demonice sunt zdrobite („Îngrijiţi-vă

---

68 Anumite manuscrise (Σιν^2, A, C, L. 0135, f^1, f^{13}, manuscrisele bizantine minuscule şi Origen) au înainte de această frază interjecţia „ἔα" (vezi în paralel Lc. 4, 34); că este vorba despre interjecţia pentru faptul minunării sau al neplăcerii, ne spun lexicoanele W. Bauer, Liddell-Scott, ş.a., cu trimiteri la Platon (Πρωταγόρας 314 D), Epictet (Διατριβαί 2, 24, 22. 3, 20, 5), în timp ce traducerile greceşti o interpretează ca imperativul verbului ἐᾶν (vezi de ex. Trembelas : „lasă-mă"; Kolitsaras: „lasă-ne"). Textul ediţiilor critice fără ἔα se bazează pe Σιν*, B, D, W, Θ, pe traducerile siriace, copte şi latine.

69 Jud. 11, 12; II Regi 16, 10; III Regi 17, 18; III Regi 3, 13; In. 2, 4 ş.a.

dar mai des să veniţi împreună spre euharistia lui Dumnezeu şi slavă. Căci când adesea sunteţi toţi împreună, se nimicesc puterile lui satana", *Către Efeseni* 13, 1).

În cuvintele demonizatului se poate vedea şi următoarea caracterizare a lui Iisus: „Te ştim[70] cine eşti: *Sfântul lui Dumnezeu*", caracterizare care se regăseşte şi în pasajele Lc. 4, 34 şi In. 6, 69. Nu este vorba nici despre un titlu mesianic cunoscut din Vechiul Testament, nici despre o caracterizare a lui Mesia făcută de Biserică. Desigur, în Vechiul Testament, Aaron este numit „sfântul Domnului" (Ps. 105, 16) iar Elisei „omul lui Dumnezeu cel sfânt" (IV Regi 4, 9). De asemenea, că Dumnezeu este sfânt este subliniat îndeosebi de Isaia (40, 25; 57, 15), iar că Hristos este caracterizat ca „sfânt" şi „sfânt/cuvios – ὅσιο" ne este cunoscut din Faptele Apostolilor (2, 27; 3, 14; 4, 27,30; 13, 35; vezi în paralel Apoc. 3, 7). Dar că Mesia se numeşte „Sfântul lui Dumnezeu" nu se mărturiseşte direct. Poate prin titlul acesta Biserica creştină analizează şi explică epitetul Nazarineanul (Ναζαρηνός sau Ναζωραῖος), legându-l de ναζίρ Θεοῦ care se traduce cu „sfântul lui Dumnezeu", ca redare diferită a ebraicului la anumite pasaje din Vechiul Testament[71]. În cazul acesta va trebui poate să recunoaştem, împreună cu anumiţi interpreţi, un joc de cuvinte ascuns între Iisus Nazarineanul şi Sfântul lui Dumnezeu. Evanghelistul, punând în gura demonizatului această caracterizare, exprimă distanţa dintre „Sfântul lui Dumnezeu" (Mesia) şi duhul demonic „necurat". Continuarea relatării arată că duhul necurat este izgonit şi nimicit de Sfântul lui Dumnezeu.

Puterea lui Mesia se manifestă prin porunca din versetul 25: „Taci şi ieşi din el", poruncă şi în acelaşi timp mustrare pe

---

70 În textul grec apare singularul οἶδα – te ştiu/te cunosc (n.n.) Scindarea personalităţii bolnavului este arătată aici şi prin folosirea pluralului (ἡμῖν – noi) şi a singularului (ştiu) - care în anumite manuscrise este armonizat cu plurarul (οἴδαμεν, Σιν, L, D, 892, Origen, Eusebiu).

71 Vezi Cor. 13, 7; 16, 17 (cod. B). Despre părerea aceasta, afară de comentariul lui Pesch (la pasaj), vezi F. Mussner, art. 285-6 şi E. Schweizer, „Er wird Nazoräer heissen (Mc. 1, 24; Mt. 2, 23), *Judentum-Urchristentum-Kirche. Festschrift J. Jeremias*, 1960, 90-93.

care o vom întâlni şi mai departe, în pasajele 1, 34; 3, 12; 4, 39. Φιμόω înseamnă „a pune căluş cuiva, a acoperi/a astupa gura cuiva cu mâna, cu o bucată de pânză etc. pentru a-l împiedica să strige" (I Cor. 9, 9; I Tim. 5, 18) şi, de asemenea, „a reduce la tăcere pe cineva" (Mt. 22, 12,34; Lc. 4, 35; I Petru 2, 15). Duhul necurat împlineşte imediat porunca Sfântului lui Dumnezeu şi, cu manifestări spectaculoase (scuturându-l, strigând cu glas mare), iese din cel bolnav (v. 26). Aceste manifestări văzute, cunoscute şi din istorisirile vindecărilor din lumea greacă antică[72], au ca scop exprimarea realităţii vindecării, realitate care impresionează pe cei ce erau de faţă, aşa cum se vede din verbul „s-au spăimântat" din versetul 27, precum şi din discuţia celor prezenţi, în care se subliniază puterea lui Iisus asupra duhurilor demonice. Era normal ca faima despre exorcistul cel tare al demonilor să se întindă „îndată în toată împrejurimea Galileii" (v. 28).

Este clar că greutatea povestirii cade pe puterea lui Mesia asupra puterilor demonice şi pe ecoul pe care îl are această putere în popor; de aceea nici nu este deloc paradoxal că persoana celui vindecat se retrage din relatare, în care nu se aminteşte nici numele său, nici cursul de după al vieţii lui.

Puterea lui Mesia este mărturisită atât de „noua Sa învăţătură", cât şi de lucrările făcătoare de minuni prin care biruieşte pe satana, inaugurând astfel noua lume a Împărăţiei lui Dumnezeu. Pentru că evanghelistul va relata în continuare şi alte minuni ale lui Mesia, este de folos să vorbim aici, la prima Lui minune, despre importanţa teologică a minunilor.

Minunile lui Hristos

Din multele minuni pe care le-a săvârşit Iisus, evangheliştii adună şi istorisesc aproape 40, poate pe cele mai reprezentative, caracterizându-le ca „σημεία - semne", „δυνάμεις - puteri", „τέρατα – semne înfricoşătoare", „παράδοξα - semne ciudate/

[72] Vezi Iosif Flaviu, *Arheologia iudaică* 8, 46-49. Filostrat, *Viaţa lui Apoloniu* 4, 20; vezi şi J. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, 1974, 40.

paradoxale", „θαυμάσια - minuni" etc. În al doilea rând, ei păstrează elemente legate de persoana celor vindecaţi (când este vorba de o vindecare de bolnavi), în timp ce interesul lor principal se centrează pe persoana celui care săvârşeşte minunea, pe importanţa evenimentului şi pe ecoul lui în popor sau chiar pe reacţiile venite din partea conducătorilor religioşi ai poporului. Ce importanţă teologică au, aşadar, minunile în relatările evangheliştilor?

1. În principal şi prin excelenţă, minunile constituie „semne" mesianice, adică dovezi ale identităţii mesianice a lui Iisus. Evangheliştii sunt interesaţi să sublinieze faptul că cel ce săvârşeşte aceste lucrări minunate este Mesia cel aşteptat, Cel care dă lumină orbilor, sănătate celor bolnavi, eliberează pe cei robiţi de demon, conform cu proorociile Vechiului Testament (vezi Is. 61, 1 ş.u., Mt. 11, 2-6; Lc. 4, 16). Minunile nu sunt aşadar numai o expresie a compasiunii faţă de omul care pătimeşte din cauza puterilor demonice, ci „semne" (după terminologia care domneşte în special în Evanghelia lui Ioan) ale noii epoci, epoca lui Mesia şi a Împărăţiei lui Dumnezeu.

2. Această nouă epocă, însă, nu s-a impus încă definitiv. Minunile sunt indicatoare ale noii realităţi, arată prin fiecare caz în parte care va fi starea finală în lumea nouă, în care dispare durerea, boala, moartea şi în care împărăţeşte viaţa. Această stare finală nu este un simplu urcuş către „frumuseţea cea dintâi" a creaţiei iniţiale a lui Dumnezeu, ci o transcendere şi desăvârşire a ei „în Hristos".

3. Că prin minuni se săvârşeşte o nouă creaţie se vede şi din amănuntele relatărilor evanghelice: aşa cum Dumnezeu, după relatarea Vechiului Testament (Fac. Cap. 1-2), prin cuvântul Său creează lumea sau plăsmuieşte pe om din lut, aşa şi Mesia, recreează pe omul căzut în stăpânirea răului, fie prin cuvântul Său făcător de viaţă, fie prin vreo oarecare lucrare simbolică, care aminteşte de lucrarea creatoare iniţială a lui Dumnezeu.

4. În opoziţie cu relatările minunilor din lumea antică sau cu cele din contextul lumii eleniste a Noului Testament, care au ca scop crearea de impresii asupra mulţimilor, Hristosul făcător de minuni al Evangheliilor evită mulţimile sau cere păstrarea

tainei de către cel vindecat. Ceea ce caută El este să-i conducă pe oameni la pocăinţă, devreme ce prin minuni Împărăţia lui Dumnezeu devine o realitate printre oameni.

5. Afară de cerinţa pocăinţei, minunile Evangheliilor sunt legate şi de credinţă, nu în sensul că ele conduc la aceasta, ci că o presupun. Iisus nu săvârşeşte minuni ca să provoace credinţa, ci lucrează acolo unde o constată. De aceea şi întreabă, în anumite cazuri, despre credinţa bolnavului sau a familiei lui sau o constată zicând: „credinţa ta te-a mântuit" ş. a.. În timp ce conducătorii religioşi ai poporului îl provoacă pe Iisus să le arate vreun eveniment minunat ca să creadă (vezi în paralel propunerea lui satana cf. Mt. 4, 6 ş.u. şi Lc. 4, 9 ş.u.), vrând cu siguranţă să îşi întemeieze credinţa pe minune, Iisus dimpotrivă, delimitează legătura dintre credinţă şi minune, socotind-o pe cea de-a doua ca un rezultat al celei dintâi. De altfel, că invitaţia conducătorilor religioşi iudaici nu este sinceră, se vede din faptul că, şi atunci când constată vreo minune de-a lui Iisus, o pun nu pe seama puterii şi autorităţii Sale dumnezeieşti, ci pe seama colaborării Lui cu domnul demonilor (vezi 3, 20-30).

2.4. Vindecarea soacrei lui Petru şi alte minuni (1, 29-34) Mt. 8, 14-17; Lc. 4, 38-41.

29*Şi îndată ieşind ei din sinagogă, au venit în casa lui Simon şi a lui Andrei, cu Iacov şi cu Ioan.*
30*Iar soacra lui Simon zăcea, prinsă de friguri, şi îndată I-au vorbit despre ea.*
31*Şi apropiindu-Se a ridicat-o, apucând-o de mână. Şi au lăsat-o frigurile şi ea le slujea.*
32*Iar când s-a făcut seară şi soarele apusese, au adus la El pe toţi bolnavii şi demonizaţii.*
33*Şi toată cetatea era adunată la uşă.*
34*Şi a tămăduit pe mulţi care pătimeau de felurite boli şi demoni mulţi a alungat. Iar pe demoni nu-i lăsa să vorbească, pentru că-L ştiau că El e Hristos.*

Istorisirea vindecării soacrei lui Petru[73], păstrată de cei trei evanghelişti sinoptici (vezi Mt. 8, 14-15; Lc. 4, 38-39), este scurtă şi concisă, şi provine cu siguranţă din amintirile personale ale lui Petru. Nicăieri în Evanghelii nu se vorbeşte de familia lui Petru, numai în aluzia lui Pavel, din I Cor 9, 5, e cu putinţă să concluzionăm că soţia lui Petru l-a urmat în călătoriile sale. Vindecarea a avut loc după minunea care s-a făcut imediat anterior în sinagogă şi minunarea mulţimilor de puterea lui Iisus asupra duhurilor demonice, dar de această dată nu este amintită prezenţa spectatorilor afară de cei patru ucenici ai lui Iisus, a căror chemare s-a relatat de evanghelist în 1, 16-20. Vindecarea se face în casa lui Simon şi Andrei (v. 29). După toată probabilitatea, de această casă mai este vorba şi în alte locuri, când evanghelistul prezintă pe Iisus că acţionează în „casa" din Capernaum.

Boala nu este descrisă decât prin scurta expresie „zăcea, prinsă de friguri" (v. 30). Luca notează mai exact că „era cuprinsă de friguri rele", urmând probabil deosebirea pe care o făceau medicii antici, dintre febra „mare" şi cea „mică". Aducerea la cunoştinţa lui Iisus despre bolnavă (subiectul lui „i-au vorbit" sunt, fie cei patru ucenici amintiţi mai înainte, fie alte persoane) cuprinde şi o rugăciune ascunsă, de a interveni în vreun fel – lucru care se şi întâmplă (v. 31) fără nici o discuţie legată de bolnavă. Faptul că Iisus ia mâna bolnavei este o mişcare cunoscută şi din alte relatări (vezi 5, 41; 9, 27), prin care transmite puterea vindecătoare în chip văzut. Realitatea vindecării este subliniată prin informaţia mişcătoare a relatării că, după ce bolnava a scăpat de febră, slujea pe vizitatori, cu siguranţă la masă.

Trebuie să facem observaţia că activitatea taumaturgică a lui Iisus se extinde asupra bărbaţilor şi femeilor, lucru pe care evanghelistul îl face foarte clar încă din începutul Evangheliei, devreme ce aşază, imediat după minunea vindecării demonizatului din sinagogă, minunea soacrei lui Petru. Dincolo de succesiunea

[73] Vezi P. Lamarche, „La guerison de la belle-mere de Pierre et le genre litteraire des evangiles", *NRT* 87 (1965), 512-526. X. Leon-Dufour, „La guerison de la belle-mere de Simon-Pierre", *Estudios Biblicos* 24 (1965), 193-216.

temporală a evenimentelor pe care le prezintă în cap. 1 din Marcu, nu este lipsită de sens nici abordarea aproape soteriologică a bărbaţilor şi femeilor de către Iisus. În opoziţie cu rabinii iudei, care socotesc nedemn pentru ei să discute cu femeile (despre care nu acceptă că au fost făcute „după chipul lui Dumnezeu"), Iisus discută cu femeile, primeşte să Îl urmeze, primeşte pocăinţa lor, le vindecă şi în sfârşit se arată întâi femeilor după Învierea Sa. Cunoscuta învăţătură a lui Pavel despre egalitatea bărbaţilor şi femeilor (vezi Gal. 3, 28) se face cu siguranţă ecoul poziţiei lui Iisus. În lumea cea nouă a lui Dumnezeu nu este de înţeles vreo oarecare superioritate pentru mântuire a bărbatului înaintea femeii.

Prin cuvântul ὀψία – seară/târziu, din versetul 32, se poate crea impresia că evanghelistul istoriseşte activitatea din timpul unei zile a lui Iisus, zi care începe cu vizita la sinagogă (1, 21 ş.u.) şi continuă cu vindecarea demonizatului , apoi cu vindecarea soacrei lui Simon, ca să se termine cu vindecarea în masă de seara. Desigur, aceste relatări sunt legate între ele din punct de vedere temporal şi e posibil ca scopul evanghelistului să fi fost prezentarea unei zi din activitatea lui Iisus. Nu este posibil însă să spunem acelaşi lucru şi despre chemarea primilor ucenici (1, 16-20), deoarece pare imposibil ca cei patru pescari să lucreze în zi de Sabat. În ciuda acestei distribuţii temporale a materialului versetelor 1, 21-34, 35 ş.u., evanghelistul nu se interesează, în general, în textul său să dea un calendar deplin al activităţii lui Iisus, ci, din bogata tradiţie a Bisericii, face o selecţie a anumitor învăţături şi anumitor minuni, relaţionând relatările sale nu totdeauna temporal sau spaţial, ci mai degrabă teologic, pentru a face foarte clar cititorului Evangheliei sale cine este Iisus şi ce înseamnă pentru Biserică persoana şi lucrarea Sa.

Cuvântul ὀψία, care nu este o determinare temporală exactă, este delimitat mai exact prin expresia „când soarele apusese" – care arată şi sfârşitul Sabatului, când era permisă şi transportarea bolnavilor (despre interzicerea transportării în zi de Sabat, vezi Ier. 17, 21 ş.u.). Distincţia din versetul nostru, dintre „cei ce pătimeau rău" şi „demonizaţi" înseamnă că: a) nu orice boală se datorează lucrării demonice şi b) posedarea

omului de către demon este un caz special de boală, poate cea „mai rea", după mulţi interpreţi (vezi aceeaşi distincţie şi la 6, 13). Astăzi se depun multe eforturi de a explica cazurile demonizaţilor epocii Noului Testament (vezi de ex. 5, 1-20) cu ajutorul simptomatologiei psihiatriei contemporane, dar aceasta din urmă nu acoperă totdeauna spectrul înşelăciunii demonice din epoca Noului Testament. Există şi acum, în epoca noastră, cazuri de demonizaţi care sunt în afara posibilităţilor de vindecare ale psihiatriei. Ceea ce trebuie însă accentuat în mod fundamental în relatarea noastră, precum şi în alte relatări evanghelice asemănătoare, este că scopul evangheliştilor nu este descrierea demonizaţilor epocii lor, ci intervenţia dinamică a lui Mesia în omenire, intervenţie care are ca urmare izgonirea demonului şi eliberarea omului din posedare. Este normal ca toate relatările evanghelice legate de acest subiect să descrie lucrarea eliberatoare plină de putere a lui Mesia cu terminologia şi modurile de prezentare ale vremii lor. Ceea ce interesează pe cititorul de azi al Evangheliilor este de a surprinde mesajul care este emis pentru el din relatare, mesajul vieţii şi al eliberării, care este independent de lumea ideilor şi a prezentărilor unei alte epoci diferite de a noastră.

Printr-o oarecare „exagerare populară" (Trembelas), evanghelistul notează că „toată cetatea" s-a adunat afară, la uşă, cu siguranţă la casa lui Petru unde se aflau Iisus cu cei patru ucenici ai Săi. Expresia „a vindecat pe mulţi" nu trebuie să ducă la concluzia că unii bolnavi au rămas nevindecaţi, pentru că „mulţi" nu este limitativ, ci cuprinzător, şi înseamnă că „cei vindecaţi erau o mulţime şi că mulţi erau demonii izgoniţi" (Zigaben). De altfel, acel „i-a vindecat pe toţi" din relatarea paralelă a lui Matei (8, 16) nu lasă loc de îndoială. Relatarea se încheie cu informaţia versetului 34, că Iisus „nu-i lăsa pe demoni să vorbească, pentru că-L ştiau"[74]. Este normal ca Iisus să interzică demonilor să spună că Îl recunosc cine este (vezi în

74 Manuscrisele B, C, L, W, Θ, f^1, 28, Colecţiile bizantine ş.a., păstrează grafia „că este Hristos", cu siguranţă din textul paralel de la Luca 4, 41 („că-L ştiau că El este Hristos"); textul fără adăugire este păstrat de Σιν, A, K, Δ, Π, şi multe manuscrise minuscule.

paralel 1, 24 „te ştiu pe Tine cine eşti...”), deoarece: a) descoperirea mesianităţii sale este lucrarea Sa şi a lui Dumnezeu Tatăl, lucrare care se săvârşeşte în mod pedagogic, când şi cum trebuie (vezi comentariile de mai jos la v. 43-44) şi b) recunoaşterea aceasta a demonilor nu este rezultatul credinţei lor în Mesia, ci al fricii că a venit ceasul distrugerii lor (vezi iarăşi 1, 24 „ai venit ca să ne pierzi”).

2.5. Extinderea activităţii lui Iisus în toată Galileea (1, 35-39) Lc. 4, 42-44

35Şi a doua zi, foarte de dimineaţă, sculându-Se, a ieşit şi S-a dus
într-un loc pustiu şi Se ruga acolo. 36Şi a mers după El Simon şi cei ce
erau cu el. 37Şi aflându-L, I-au zis: Toţi Te caută pe Tine. 38Şi El a zis
lor: Să mergem în altă parte, prin cetăţile şi satele învecinate, ca să
propovăduiesc şi acolo, căci pentru aceasta am venit. 39Şi venind
propovăduia în sinagogile lor, în toată Galileea, alungând pe demoni.

După activitatea taumaturgică din ziua anterioară (1, 21-34), în dimineaţa următoare – şi deoarece cuvântul πρωΐ – dimineaţă indică o perioadă de timp destul de mare, evanghelistul o limitează prin ἔννυχα λίαν , adică foarte de dimineaţă, pe când era încă noapte – Iisus pleacă din casa lui Petru şi se retrage în loc pustiu pentru a se ruga. Este normal ca activitatea din ziua precedentă să ducă poporul la gândul că a venit acel Mesia etno-politic aşteptat. Iisus, vrând să evite o astfel de tragică interpretare greşită a misiunii Sale din partea poporului – că este un conducător lumesc – şi urmărind să arate în mod pedagogic adevărata Sa misiune mesianică, evită manifestările entuziaste ale poporului.

Prevăzând cu siguranţă că locuitorii Capernaumului îl iau drept un conducător lumesc cu putere supranaturală şi că vor să îl aibă lângă ei ca să se folosească de puterea Lui taumaturgică, Iisus spune lui Petru şi celor „împreună cu el”, care veniseră să îl caute, că misiunea Sa constă în a propovădui şi în alte cetăţi şi sate: „căci pentru aceasta am venit”. Se naşte întrebarea: cum

trebuie să fi fost înţeles verbul ἐξῆλθεν (a ieşit): a ieşit Iisus din Capernaum, aşa cum susţin anumiţi interpreţi? sau „a venit (ἐξῆλθε)” în lume, cum se pare că susţin multe manuscrise vechi, care au (în loc de ἐξῆλθεν) ἐλήλυθα, ἐξελήλυθα, şi care mai degrabă armonizează textul cu terminologia ioaneică? Părerea că verbul este „în mod deliberat nesigur (cu dublu sens)” (Lane) constituie o punte de legătură între cele două păreri, dar nu dă un răspuns satisfăcător. Prima părere se află mai aproape de text. Primirea entuziastă a oamenilor nu l-a făcut pe Iisus să-şi schimbe ţelul, de aceea şi evanghelistul notează în versetul 39 că a predicat în sinagogile din toată Galileea şi a eliberat pe oameni de demoni. El este propovăduitorul şi eliberatorul nu numai a unei singure cetăţi, ci al întregului popor al lui Dumnezeu şi, aşa cum se va vedea din continuarea Evangheliei, El este Mântuitorul numai al unui singur popor, ci al tuturor oamenilor. În scurta sa relatare, evanghelistul leagă foarte strâns învăţătura lui Iisus de minunile Sale. Mesajul împărăţiei lui Dumnezeu, pe care îl transmite, nu este simplu o nouă învăţătură, o învăţătură morală mai înaltă decât precedentele cunoscute de omenire (de ex. cea greacă antică, cea vechi-testamentară şi cea rabinică), ci o nouă „cale” de viaţă pentru oameni.

2.6. Vindecarea unui lepros (1, 40-45) Mt. 8, 1-4; Lc. 55, 12-16

40Şi un lepros a venit la El, rugându-L şi îngenunchind şi zicând:
De voieşti, poţi să mă curăţeşti. 41Şi făcându-I-se milă, a întins mâna
şi S-a atins de el şi i-a zis: Voiesc, curăţeşte-te. 42Şi îndată s-a
îndepărtat lepra de la el şi s-a curăţit. 43Şi poruncindu-i cu asprime,
îndată l-a alungat, 44Şi i-a zis: Vezi, nimănui să nu spui nimic, ci
mergi de te arată preotului şi adu, pentru curăţirea ta, cele ce a
rânduit Moise, spre mărturie lor. 45Iar el, ieşind, a început să
propovăduiască multe şi să răspândească cuvântul, încât Iisus nu mai
putea să intre pe faţă în cetate, ci stătea afară, în locuri pustii, şi
veneau la El de pretutindeni.

În activitatea Sa taumaturgică din Galileea în general şi, desigur, ca o culme a ei, se înscrie şi vindecarea unui lepros[75], despre care evanghelistul nu dă determinări mai clare de timp şi spaţiu. În relatarea paralelă a lui Matei evenimentul este aşezat imediat după Predica de pe munte (8, 1-4), ca primul dintr-un grup de minuni, iar în relatarea lui Luca (5, 12-16) „pe când era El într-una din cetăţi", după chemarea primilor ucenici. Cel de-al treilea evanghelist istoriseşte de asemenea vindecarea altor zece leproşi în 17, 12-19.

Lepra este descrisă în capitolele 13-14 din Levitic şi este împărţită de rabini în două tipuri, cea simplă şi cea urâtă. Se ştie din informaţiile izvoarelor că poziţia leproşilor în societatea vremii era tragică, datorită faptului că le era interzis cu severitate contactul cu ceilalţi oameni, iar în sinagogă exista un loc special pentru ei. Mai mult, domina credinţa că boala lor era o pedeapsă a lui Dumnezeu pentru păcatele lor.

Este important verbul σπλαχνισθείς – „făcându-I-se milă", pe care evanghelistul îl foloseşte în versetul 41 ca să descrie atitudinea lui Iisus faţă de lepros (codicele D are ὀργισθείς – mâniindu-Se). Mesia simte milă („mânie", după D) pentru făptura „bună foarte" a lui Dumnezeu care pătimea rău din pricina bolii. Dar nu rămâne numai la acest sentiment uman, ci purcede, prin puterea Sa dumnezeiască, la restabilirea făpturii. În antiteză, desigur, cu rabinii iudei, care evită orice contact cu leprosul, păzind prevederile Legii despre curăţie, Acela, „întinzând mâna, Sa s-a atins" de el şi a adăugat cu autoritate cuvintele „voiesc, curăţeşte-te". Rezultatul poruncii autoritare este descris cu concizie în versetul 42. Şi iarăşi evanghelistul nu se interesează să ne informeze despre persoana leprosului, ci să descrie o altă înfruntare biruitoare a lui Mesia cu puterile răului şi ale stricăciunii, care avea ca rezultat vindecarea unui om, începutul unei noi omeniri fără semnele stricăciunii.

Iisus, după îndemnul pe care îl face celui vindecat, de a se prezenta la preot ca să aducă jertfa prevăzută de Levitic (14, 4

[75] Vezi K. Lane, „ΕΜΒΡΙΜΗΣΑΜΕΝΟΣ and ΟΡΓΙΣΘΕΙΣ, Mark 1, 40-43", *HThR* 16 (1923), 197 ş.u. Kertelge, *Die Wunder Jesu...*, 62-75.

ş.u.) pentru curăţire (doi miei de un an, o oaie şi o anumită cantitate de făină de grâu şi untdelemn; sau, pentru cei mai săraci, un miel şi o pereche de turturele sau de porumbei şi o cantitate mai mică de făină de grâu şi untdelemn) şi să primească permisiunea convieţuirii depline cu ceilalţi oameni, îi interzice cu asprime[76] să povestească întâmplarea (v. 43-44). La multe dintre minunile care urmează, vom constata aceeaşi interdicţie a lui Iisus, care însă nu este păzită totdeauna, aşa cum nu este păzită nici în cazul de faţă, când cel vindecat povesteşte întâmplarea. Ştirea are, desigur, un asemenea ecou, încât Iisus, din pricina mulţimi care venea la El, nu mai poate să intre pe faţă în cetăţi, ci trebuie să rămână în locuri pustii, unde şi acolo mulţimile îl întâlnesc (v. 45).

Interdicţia „vezi, nimănui să nu spui nimic" stabileşte aşa-numita „taină a lui Mesia". Expresia provine de la W. Wrede, care la începutul sec. al XX-lea, în cartea sa, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Versändin des Markus-evangelium*, a susţinut că poziţia lui Iisus, în principal în evanghelia după Marcu, se datorează colaţionării conştiinţei de Sine a lui Iisus şi a credinţei primei comunităţi. Cu alte cuvinte evanghelistul, vrând să facă o punte de legătură între credinţa comunităţii, că Iisus este Mesia, şi conştiinţa de sine a lui Iisus Însuşi, Care nu credea în identitatea Sa mesianică, creează aşa-numita „taină a lui Mesia". Complicata teorie a lui Wrede creează o problemă inexistentă şi încearcă să o rezolve – fără rezultat însă. În Evanghelia noastră există cu adevărat o „taină mesianică" – expresia s-a impus în cele din urmă de la Wrede şi după – dar această taină se leagă de tactica pedagogică a lui Iisus în faţa percepţiilor despre Mesia existente în lumea contemporanilor Săi iudei. El evită faptul de a fi socotit acel Mesia politic pe care îl aşteptau iudeii ca un eliberator de sub jugul roman, de aceea se şi îndepărtează de manifestările entuziaste ale mulţimii (vezi In. 6, 14-15) şi, în mod pedagogic,

[76] Verbul ἐμβριμάομαι, ἐμβριμῶμαι, de la βρίμη (= răget, muget la animalele sălbatice), înseamnă „a mustra, a dojeni, a vorbi cu ton aspru" (vezi şi 14, 5); la In. 11, 38: „a fi adânc mişcat"; vezi Blass-Debrunner, § 90.

Îşi descoperă succesiv identitatea Sa mesianică, pe care o vor dovedi, în cele din urmă, Crucea şi Învierea Lui.

Cu vindecarea leprosului se atinge punctul culminant al activităţii lui Iisus din Galileea, înainte de a începe disputa Sa cu conducerea religioasă a iudaismului din unitatea 2, 1- 3, 6. Datorită faptului că în Vechiul Testament se păstrează numai două vindecări de leproşi (Num. 12, 10-15; IV Regi 5, 1-19) şi că, după rabini, vindecarea leprei este o acţiune tot atât de grea ca şi învierea unui mort, vindecarea unui lepros din partea lui Iisus este un semn al puterii şi o dovadă a mesianităţii Lui.

2.7. Vindecarea paraliticului din Capernaum (2, 1-12) Mt. 9, 1-8; Lc. 5, 17-26

1Şi intrând iarăşi în Capernaum, după câteva zile s-a auzit că este în casă. 2Şi îndată s-au adunat mulţi, încât nu mai era loc, nici înaintea uşii, şi le grăia lor cuvântul. 3Şi au venit la El, aducând un slăbănog, pe care-l purtau patru inşi. 4Şi neputând ei, din pricina mulţimii, să se apropie de El, au desfăcut acoperişul casei unde era Iisus şi, prin spărtură, au lăsat în jos patul în care zăcea slăbănogul. 5Şi văzând Iisus credinţa lor, i-a zis slăbănogului: Fiule, iertate îţi sunt păcatele tale! 6Şi erau acolo unii dintre cărturari, care şedeau şi cugetau în inimile lor: 7Pentru ce vorbeşte Acesta astfel? El huleşte. Cine poate să ierte păcatele, fără numai unul Dumnezeu? 8Şi îndată cunoscând Iisus, cu duhul Lui, că aşa cugetau ei în sine, le-a zis lor: De ce cugetaţi acestea în inimile voastre? 9Ce este mai uşor a zice slăbănogului: Iertate îţi sunt păcatele, sau a zice: Scoală-te, ia-ţi patul tău şi umblă? 10Dar, ca să ştiţi că putere are Fiul Omului a ierta păcatele pe pământ, a zis slăbănogului: 11Zic ţie: Scoală-te, ia-ţi patul tău şi mergi la casa ta. 12Şi s-a sculat îndată şi, luându-şi patul, a ieşit înaintea tuturor, încât erau toţi uimiţi şi slăveau pe Dumnezeu, zicând: Asemenea lucruri n-am văzut niciodată.

După prezentarea ecoului pe care l-a avut în popor predica şi, de asemenea, activitatea lui Iisus, evanghelistul istoriseşte, în unitatea textuală 2, 1 - 3, 6, disputa Sa cu conducerea religioasă iudaică, o dispută care creşte treptat, ajungând până la arestarea

şi răstignirea Sa. În prima relatare a noii unităţi[77] cărturarii doar „cugetau în inimile lor" (2,6 ş.u.), fără să-şi exprime gândurile, pe care însă Iisus le pricepe şi le dă pe faţă; în imediat următoarea relatare, ei îşi exprimă obiecţiile către ucenici (2, 16), apoi adresează întrebări chiar lui Iisus (2, 18,24) şi, în sfârşit, fariseii şi irodianii se consfătuiesc şi hotărăsc să găsească o modalitate „ca să Îl piardă" (3, 6) – lucru pe care îl şi fac, aşa cum se va vedea din continuarea Evangheliei.

Motivul disputei din prima relatare apare atunci când Iisus, cu „puterea/autoritatea" pe care o are, iartă păcatele paraliticului adus la El pentru a-l vindeca. Exact această putere pe care o are Fiul Omului, „de a ierta păcatele pe pământ", constituie şi scopul central al relatării, pe care o păstrează toţi cei trei evanghelişti sinoptici (vezi Mt. 9, 1-8; Lc. 5, 17-26). Minunea vindecării paraliticului nu este numai o manifestare a compătimirii pe care o are Iisus faţă de omul bolnav ci, în principal şi prin excelenţă, o expresie şi o dovadă a puterii Sale mesianice, prin care inaugurează o nouă epocă pentru omenire, epocă în care puterea lui satana se surpă, omul este eliberat din tirania lui şi se întemeiază Biserica, în care credinciosul trăieşte bunătăţile şi darurile lumii celei noi pe care o arată Dumnezeu prin Mesia. Putem susţine că evangheliştii reţin această relatare ca să fundamenteze puterea pe care o are Biserica, de a ierta păcatele, putere pe care o primit-o de la întemeietorul şi începătorul ei. Formularea ultimului verset din relatarea paralelă a lui Matei (9, 8 „şi văzând toţi...au slăvit pe Dumnezeu, care dă o astfel de putere *oamenilor*") are clar o orientare eclesiologică şi ne duce cu gândul de la puterea lui Mesia, „de a ierta păcatele pe pământ", la puterea pe care o primeşte de la El Biserica.

---

77 Despre relatarea 2, 1-12, vezi H. Jahnov, „Das Abdecken des Daches. Mc 2, 5; Lc 5, 19", *ZNW* 24 (1925), 155-158. H. Branscomb, „Son Thy Sins are forgiven", *JBL* 53 (1934), 53-60. R. T. Mead, „The Healing of the Paralytic – a Unit?", *JBL* 80 (1961), 348-354. K. Kertelge, „Die Vollmacht des Menschensohnes zur Sündervergebung (Mk 2, 10)", *Orientierung an Jesu. Feschrift J. Schmid*, 1973, 205-213. O. Hofius, „Jesu Zuspruch der Sündervergebung. Exegetische Erwägungen zu Mark 2,5b", în volumul Διακονία. ᾿Αφιέρωμα στή μνήμη τοῦ Β. Στογιάννου, 1988, 123-133.

Părerea anumitor exegeți istorico-critici, că răspunsul lui Iisus la cugetele cărturarilor (v. 5b-10) este o adăugire ulterioară a Bisericii la relatarea deja existentă a minunii, adăugire care se face ecoul discuțiilor ei cu iudaismul din vremea ei, nu are nici o întemeiere. Dimpotrivă, este mai rezonabil să primim că Biserica, pentru a-și fundamenta puterea ei de ierta păcatele, invocă puterea începătorului ei, putere pe care El Însuşi a transmis-o ucenicilor Săi şi prin ei Bisericii (vezi In. 20, 23).

Iisus, după călătoriile despre care se vorbeşte în cap. 1 al Evangheliei, se află iarăşi în Capernaum (vezi 1, 21), unde lumea se strânge la casa unde locuieşte – nu se defineşte dacă aceasta îi aparține Lui, lui Petru sau altcuiva – ca să asculte „cuvântul". „Cuvântul" este un termen tehnic al Bisericii creştine primare, folosit pentru a arăta predicarea Evangheliei, fiind numit şi „cuvântul Domnului" (F. Ap 8, 25; 15, 35; 19, 10; I Tes. 1, 8; II Tes. 3, 1 ş. a.). Într-un mod foarte expresiv, evanghelistul istoriseşte în versetele 3-4 încercarea celor patru oameni de a aduce înaintea lui Iisus un paralitic. Neputând să se apropie din cauza mulțimii care se adunase în casă şi chiar şi afară, se urcă pe acoperiş (cu siguranță pe scara din dosul casei, care exista la fiecare casă din Palestina), deschid o trecere (lucru uşor de făcut dacă avem în vedere materialele de construcție foarte simple ale vremii) şi coboară înaintea lui Iisus „patul"[78] pe care se afla bolnavul. Anumiți comentatori contemporani, socotind imposibilă şi cu neputință de realizat scena deschiderii acoperişului, deoarece această acțiune ar fi avut urmări asupra celor aflați sub acoperiş, susțin că cei patru însoțitori, după ce au urcat pe cel bolnav pe scara din spate pe acoperiş, l-au condus la Iisus, Care se afla la uşa casei şi învăța pe oamenii adunați în fața casei. De notat şi că Matei, în relatarea sa paralelă, omite cu totul descrierea modului în care paraliticul a fost dus înaintea lui Iisus. Evident că Matei se grăbeşte să ajungă imediat la punctul central al relatării.

[78] Cuvântul κράβαττος (sau κράββατος, κράβατος) este de proveniență nesigură şi înseamnă „pat, în special jos şi îngust" (Dimitrakos); în literatura greacă antică îi corespunde cuvântul „scaun de bucătărie, taburet". Vezi lexicoanele W. Bauer şi Dimitrakos.

Trebuie să notăm că, pe de o parte, cei patru nu spun chiar nimic lui Iisus – este grăitoare chiar fapta lor – şi pe de altă parte că, în versetul 5, Iisus laudă credința „lor", evident – atât pe cea a bolnavului cât şi pe cea a celor patru însoțitori ai săi[79] pentru perseverența şi inventivitatea lor. Omul care crede adânc nu se împiedică de obstacolele pe care le întâlneşte, ci găseşte modalități de a acționa pentru a atinge scopul urmărit, nu numai pentru sine, ci şi pentru ceilalți, desigur, când aceştia se află la nevoie. Iisus, strigându-l pe paralitic „fiule" (vezi „fiică" la 5, 34), arată strânsa legătură familială care se creează în interiorul noii umanități, Biserica, pe care El Însuşi o fondează şi o întemeiază. Impresionant – şi la prima vedere paradoxal – este faptul că bolii trupeşti, Iisus se adresează cu cuvintele „iertate îți sunt păcatele tale"[80]. Această expresie, care a provocat cugetele cărturarilor prezenți, propune tema legăturii dintre păcat şi boală, care, conform Noului Testament, este următoarea:

Intrarea păcatului în lume, după atitudinea de revoltă a primului om împotriva Ziditorului său, a avut ca rezultat boala, stricăciunea şi moartea[81]. Boala aşadar este expresia unei stări normale în lume, o stare „peste fire – παρὰ φύσιν", de supunere a omului sub puterea răului. Desigur, acest lucru nu trebuie înțeles greşit, în sensul că fiecare boală este o urmare a unui anumit păcat personal, ci trebuie luat cu sensul că boala, în general, indică stricarea omenirii după supunerea ei sub puterea răului şi îndepărtarea ei de izvorul vieții, care este Dumnezeu. Nicăieri în Evangheliile noastre Iisus nu vorbeşte la modul teoretic despre proveniența păcatului şi despre urmările

[79] Vezi Victor al Antiohiei: „Nu credința paraliticului, ci a celor ce l-au adus. Căci sunt şi cazuri în care cineva se vindecă prin credința altuia".

[80] Ἀφίενται "[sunt] iertate" din textul nostru se întemeiază pe man. B, 28, 33, 565, 1241 ; man, P[88], Σιν, A, C, D, L, W, 090, f[1], f[13], cele minuscule bizantine şi traducerile siriace au ἀφέωνται; iar (Δ) Θ are ἀφίωνται. Despre interpretarea hristologică a lui ἀφίενται, vezi O. Hofius, art. cit., 123-133.

[81] O părere analogă există şi în Talmud, unde, desigur, se regăseşte fraza „Nimeni nu se ridică din patul de boală înainte de a i se ierta toate păcatele" (noteată Branscomb în comentariul său). Despre problema legăturii dintre păcat şi boală în Noul Testament, vezi I. Karavidopoulos, *Ἡ ἁμαρτία κατά τόν Ἀπ. Παῦλον*, 1968.

triste ale lui, ci peste tot o presupune ca fiind o realitate cunoscută tuturor – având diferitele boli ca simptome ale acestei realități – în care El îl întâlnește pe om și îl izbăvește. Epoca lui Mesia era așteptată ca o epocă în care se va nimici păcatul cu toate urmările lui; de aceea și Iisus Hristos este prezentat de scriitorii sfinți ai Noului Testament ca „Cel ce ridică păcatul lumii" (In. 1, 29) și care distruge „lucrările diavolului" (I In. 3, 8). Minunile lui Iisus exprimă exact această biruință a lui Dumnezeu asupra puterilor satanice care-i țin legați pe oameni și, în același timp, indică începutul noii epoci care aduce oamenilor mântuirea.

Trebuie să mai notăm că Noul Testament nu se interesează să ne dea o interpretare științifică originii bolii în lume, ci socotind-o ca pe o stare de stricăciune cunoscută, expune calea izbăvirii de această stare de stricăciune, cale pe care Iisus Hristos a făcut-o accesibilă oamenilor. Noul Testament nu opune noilor credințe științifice despre originea bolii o interpretare mai veche, nici nu propune în locul medicului pe Iisus Hristos. Mesajul lui este mesaj izbăvitor, de care au nevoie atât cei bolnavi, cât și cei sănătoși. Știința este un dar pe care Dumnezeu l-a făcut omului și nimeni nu poate decât să se folosească de noile succese medicale, având în paralel sentimentul că taina vieții și a morții care-l înconjură, oricât ar fi de luminată în anumite laturi ale sale de posibilitățile științifice pe care le are omul ca dar al lui Dumnezeu, își află rezolvarea finală în Crucea și Învierea lui Hristos.

Cuvintele autoritare ale lui Iisus – „iertate îți sunt păcatele tale" – sunt socotite de către cărturarii prezenți ca „blasfemie" împotriva lui Dumnezeu (v. 6-7). Neputând primi identitatea mesianică și puterea lui Iisus, teologii iudaismului cred că El Își însușește prin blasfemie – adică printr-o atitudine jignitoare pentru Dumnezeu – puterea pe care o are numai Dumnezeu[82]; este desigur cunoscut faptul că pentru hulă împotriva lui Dumnezeu se prevede pedeapsa cu moartea[83]. Iisus simte („cunoscând ....cu

[82] Vezi Ieș. 34, 6-7; Is. 43, 25-26; 44, 22. Despre concepția iudaică despre puterea numai a lui Dumnezeu de a ierta păcatele, vezi G. F. Moore, *Judaism* I, 535 și Billerbeck I, 495 ș.u.

[83] Lev. 24, 11 ș.u., Num. 15, 30. Vezi în paralel Mc. 14, 64.

duhul Lui") gândurile cărturarilor și evaluează aceste gânduri ivite „în inimile lor" („inima" arată, conform antropologiei biblice, toată activitatea interioară a omului, cea gânditoare, cea simțitoare și cea volitivă); îi întreabă apoi ce lucru socotesc că e mai ușor, iertarea păcatelor sau vindecarea bolii trupești (v. 8-9). Cu siguranță că oamenii socotesc mai dificilă vindecarea trupească și mai ușoară iertarea păcatelor, care nu se poate controla și constata. Iisus însă vede unitar cauza și efectul și combate rezultatul văzut al păcatului, boala – ceea ce văd toți – în timp ce concomitent distruge și cauza, ca Fiul Omului, Care are „puterea" de a ierta păcatele pe pământ. Porunca dată paraliticului „Zic ție: Scoală-te, ia-ți patul tău și mergi la casa ta" (v. 11) este împlinită imediat, astfel încât toți să se minuneze și să slăvească pe Dumnezeu pentru minunea pe care o văd (v. 12).

Pentru prima dată în Evanghelia noastră întâlnim, în versetul 10, titlul mesianic *Fiul Omului*, pe care îl folosește numai Iisus despre Sine. Acest titlu nu se mai folosește nicăieri în Evanghelii ca o chemare a lui Iisus de către altcineva sau ca o expresie a evangheliștilor pentru Iisus. De asemenea, titlul acesta nu se află în alte cărți ale Noului Testament afară de Evanghelii, singura excepție fiind pasajul din F. Ap 7, 56, unde este folosit de primul martir, Ștefan. Termenul provine din Vechiul Testament (vezi Dan. 7, 13-14) și din literatura apocaliptică iudaică (vezi Apocalipsa lui Enoh 37-71), unde indică comunitatea eshatologică a Sfinților Celui Preaînalt, care culminează într-o singură persoană, simbol al noii umanități. Interpretarea individuală a termenului a ajuns să domine încet-încet în iudaism și Fiul Omului era așteptat ca Mântuitorul și Judecătorul eshatologic, care va veni din cer. Această așteptare apocaliptică a Judecătorului ceresc al vremurilor din urmă a coexistat în iudaism împreună cu cealaltă așteptare cunoscută, a regelui-Mesia, care va avea originea în neamul lui David.

Câțiva interpreți protestanți mai noi susțin că Iisus însuși nu a folosit despre Sine termenul Fiul Omului, ci prima comunitate creștină a identificat pe Iisus cu așteptatul Fiu al Omului și aceasta a pus mai târziu în gura lui Iisus termenul

acesta. Această părere nu poate fi primită, în principal pentru următorul motiv: Termenul Fiul Omului nu este obişnuit în Biserica primară ca o numire a lui Iisus, nici nu se vorbeşte în vreun text al Noului Testament despre Iisus ca Fiu al Omului – lucru care ar fi trebuit să se întâmple dacă era corectă părerea de mai sus. Pe de altă parte, în toate cazurile în care acest termen este folosit în Evanghelii, el redă cuvintele lui Iisus Însuşi despre Sine. Aceasta înseamnă că evangheliştii au păstrat în amintirea lor autocaracterizarea aceasta a lui Iisus, în timp ce, dacă ei înşişi l-ar fi folosit primii, ar fi trebuit să existe şi în alte locuri din Evangheliile lor şi nu numai şi numai în cuvintele lui Iisus. De asemenea, nici o susţinere nu are nici părerea lui A. Schweitzer, pe care l-au urmat şi alţi interpreţi, că Iisus a folosit acest titlu, dar înţelegea prin el o altă persoană, diferită de Sine, care urma să vină în vremurile din urmă.

Să adăugăm, în sfârşit, că aceste cuvinte ale lui Iisus în care se regăseşte termenul Fiul Omului, se pot deosebi în trei categorii: a) cuvinte care se referă la venirea viitoare a Fiului Omului ca Judecător eshatologic; b) cuvinte referitoare la Pătimirea şi Învierea Fiului Omului şi c) cuvinte despre puterea pe care o are în timpul activităţii Sale de pe pământ. În cea de-a treia categorie aparţine şi cuvântul versetului 10.

2.8. Chemarea lui Levi (2, 13-17)
Mt. 9, 9-13; Lc. 5, 27-32.

13Şi iarăşi a ieşit la mare şi toată mulţimea venea la El şi îi
învăţa. 14Şi trecând, a văzut pe Levi al lui Alfeu, şezând la vamă, şi i-a
zis: Urmează-Mi! Iar el, sculându-se, I-a urmat. 15Şi când şedea El în
casa lui Levi, mulţi vameşi şi păcătoşi şedeau la masă cu Iisus şi cu
ucenicii Lui. Că erau mulţi şi-I urmau. 16Iar cărturarii şi fariseii,
văzându-L că mănâncă împreună cu vameşii şi păcătoşii, ziceau către
ucenicii Lui: De ce mănâncă şi bea Învăţătorul vostru cu vameşii şi
păcătoşii? 17Dar, auzind, Iisus le-a zis: Nu cei sănătoşi au nevoie de
doctor, ci cei bolnavi. N-am venit să chem pe cei drepţi, ci pe păcătoşi
la pocăinţă.

În versetele 13-17 se vorbeşte despre chemarea lui Levi şi despre faptul că Iisus şi ucenicii Săi mănâncă împreună cu vameşii şi păcătoşii[84]. Faptul acesta e povestit şi de ceilalţi doi sinoptici, imediat după vindecarea paraliticului din Capernaum, cu diferenţa că în Evanghelia după Matei cel chemat poartă numele de Matei. Este general acceptat că Matei şi Levi[85] sunt două numiri ale aceleiaşi persoane a cărei chemare de către Iisus şi hotărâre imediată de a-L urma pe Cel ce-l cheamă ne-o relatează cei trei evanghelişti.

Evangheliştii nu istorisesc această chemare pentru a arăta cum s-a completat grupul celor 12 ucenici – de altfel, în afară de chemarea primilor patru şi a lui Levi, din această relatare, nicăieri nu se vorbeşte despre chemarea celorlalţi – ci pentru a da încă o întâmplare, tip şi model de reacţie imediată la chemarea lui Iisus şi, desigur, de această dată a unui om care provine din rândurile păcătoşilor. Relatarea se termină cu cuvântul din versetul 17, prin care Iisus, răspunzând la cârtelile fariseilor, explică raţiunea şi scopul activităţii Sale între vameşi şi păcătoşi.

Acest cuvânt, susţin adepţii şcolii istorico-critice, era iniţial independent de restul istorisirii. Desigur, nu este exclus ca Iisus să fi folosit acest cuvânt sau altele asemenea în contextul altor împrejurări şi aceste cuvinte să fi circulat în Biserica primară independent de întâmplările care le-au provocat; în tradiţia evanghelică însă, cuvântul din versetul 17 este atât de organic legat de relatarea care îl precede încât, ne-existând elemente pentru teoria contrară, se poate primi legarea istorică a lui de

[84] Vezi J. Jeremias, „Zöllner und Sünder", *ZNW* 30 (1931), 293-300. R. Pesch, „Lévi-Matthäus (Mc 2, 14 9, 9, 10, 3)"; *ZNW* 59 (1968), 40-56. Idem, „Das Zöllenrgastmahl (Mk 2, 15-17), *Mélanges bibliques en hommage B. Rigaux*, 1970, 63-87.

[85] În loc de Λευίν în 2, 14, anumite manuscrise au Λευί (Σιν*, A, K, Γ, Δ) şi altele ᾿Ιάκωβον (D, Θ, f[13], 565 ş.a., evident armonizând textul cu 3, 18. Nu se pune problema îndoielii asupra grafiei Λευίν, deoarece evanghelistul nostru este constant în folosirea numelor principale şi de aceea foarte rar se găsesc modificări în manuscrise, aşa cum observă R. C. Nevius, „The Use of Proper Names în St. Mark", *Studia Evangelica* 2, 225-228.

evenimentul chemării lui Levi şi de discuţiile care au urmat, despre faptul că Iisus mănâncă împreună cu vameşii.

Acel „iarăşi" din versetul 13 leagă noua ieşire a lui Iisus din Capernaum spre lac de cea din 1, 16-20, în care i-a chemat pe cei patru pescari să Îl urmeze. Ţinutul „de lângă mare" este un loc preferat de învăţătură al lui Iisus, în care adesea evangheliştii Îl prezintă învăţând mulţimile care curg spre el. Evident, după ce învaţă mulţimile, Iisus îl întâlneşte pe Levi şezând „la vamă" (v. 14) şi îi adresează chemarea prin verbul cunoscut şi din relatarea 1, 16-20 – „urmează Mie". Este foarte tipic răspunsul imediat al lui Levi. Evanghelistul nu se interesează să justifice această hotărâre impresionată prin vreo oarecare informaţie care să completeze imaginea despre o întâlnire anterioară a lui Levi cu Iisus sau cu primii patru pescari pe care poate că-i cunoştea, ci urmăreşte mai degrabă să arate hotărârea vameşului ca un model de răspuns imediat, evident un model de urmat. Este vorba despre o schimbare copleşitoare a modului de viaţă, pe care noul adept al lui Iisus o sărbătoreşte printr-un mare ospăţ la casa sa (prin „în casa lui" se subînţelege, evident, casa lui Levi; vezi în paralel Lc. 5, 29), la care participă „mulţi vameşi şi păcătoşi" (v. 15). Acest lucru provoacă întrebarea cărturarilor, întrebare care conţine o critică puternică şi o dezaprobare adâncă a poziţiei lui Iisus şi a ucenicilor Lui în versetul 16: „că mănâncă împreună cu vameşii şi păcătoşii"[86]. Exact aici se vede diferenţa dintre concepţia fariseilor despre Mesia şi cea a creştinilor: După cărturari, nu este de înţeles cum Mesia, care este sfânt, să frecventeze pe cei necuraţi, pe cei păcătoşi; prin urmare, Iisus nu este Mesia, devreme ce atitudinea Sa nu diferă de atitudinea de desconsiderare a Legii. Hristos, prin atitudinea Sa, arată cum sfinţenia nu înseamnă evitarea comunicării cu păcătoşii, ci dimpotrivă, întâlnirea cu ei şi transfigurarea lor, chemare pentru pocăinţă şi mântuire. De altfel, acest lucru se şi subliniază în cuvântul din versetul 17, cu

[86] Grafia textului nostru se bazează pe manuscrisele B, D, W, it, în timp ce manuscrisele P^{88}, A, f^1, cele minuscule şi traducerile siriene au „mănâncă şi bea", manuscrisul Θ are „mâncaţi", iar manuscrisele G, 565, 700 ş.a . au „mâncaţi şi beţi".

o oarecare ironie ascunsă la adresa cărturarilor care se socoteau curaţi şi drepţi. „Cei tari" sunt sănătoşi, „cei care pătimesc rău" sunt cei bolnavi. Poate că fraza „nu au nevoie de doctori cei tari, ci cei ce pătimesc rău" este un proverb al epocii pe care Iisus îl aduce în domeniul sănătăţii şi bolii religioase, aşa cum clar se vede din al doilea hemistih: „nu am venit să chem pe cei drepţi, ci pe cei păcătoşi" („...la pocăinţă", după relatarea paralelă din Lc. 5, 32). Ironia ascunsă constă în faptul că, cărturarii, care se socotesc pe ei înşişi drepţi, se află în aceeaşi stare de a avea nevoie de doctor, la fel ca şi păcătoşii, cu diferenţa că aceştia din urmă simt şi primesc darul vindecător al lui Iisus-doctorul, în timp ce primii, mulţumiţi de siguranţa vanitoasă a suficienţei lor religioase, nu răspund la chemarea lui Iisus la pocăinţă.

2.9. Întrebarea despre post (2, 18-22) Mt. 9, 14-17; Lc. 5, 33-39.

[18]Ucenicii lui Ioan şi ai fariseilor posteau şi au venit şi I-au zis
Lui: De ce ucenicii lui Ioan şi ucenicii fariseilor postesc, iar ucenicii
Tăi nu postesc? [19]Şi Iisus le-a zis: Pot, oare, prietenii mirelui să
postească cât timp este mirele cu ei? Câtă vreme au pe mire cu ei, nu
pot să postească. [20]Dar vor veni zile, când se va lua mirele de la ei şi
atunci vor posti în acele zile. [21]Nimeni nu coase la haină veche petic
dintr-o bucată de stofă nouă, iar de nu, peticul nou va trage din haina
veche şi se va face o ruptură şi mai rea. [22]Nimeni, iarăşi, nu pune vin
nou în burdufuri vechi, iar de nu, vinul nou sparge burdufurile şi
vinul se varsă şi burdufurile se strică; încât vinul nou trebuie să fie în
burdufuri noi.

Întrebarea despre post[87], care este transmisă şi de ceilalţi sinoptici, se leagă direct de relatarea precedentă în care Iisus

[87] Vezi G. Braumann, „An Jenem Tag" Mk 2, 20, *NT* 6 (1963), 264-267. J. Dupont, „Vin vieux, vin nouveau", *CBQ* 15 (1963), 268-304. A. Kee, „The Question about Fasting", *NT* 11 (1969), 161-173; idem, „The old coat and the new Wine", *NT* 12 (1970), 13-21. J. A. Ziegler, „The Removal of the Bridegroom. A Note on Mk 2, 18-22", *NTS* 19 (1972/73), 190-194.

„mănâncă împreună cu păcătoşii şi vameşii", urmat şi de ucenicii Lui. Şi în timp ce în relatarea anterioară cărturarii şi fariseii întreabă pe ucenici de ce învăţătorul lor mănâncă împreună cu păcătoşii, în relatarea de faţă Iisus Însuşi este întrebat – evanghelistul nu spune cine sunt cei care „au venit şi i-au zis" – de ce ucenicii Lui nu postesc, în timp ce ucenicii lui Ioan şi ucenicii fariseilor postesc („postesc adesea şi fac rugăciuni", după Lc. 5, 33). Desigur, perifraza lui Marcu ἦσαν νηστεύοντες nu arată exact ceea ce arată versetul paralel, din Lc. 5, 33, adică obiceiul de a posti ci, mai degrabă face aluzie la faptul că în acele zile se vor afla în post, fără însă a delimita despre ce post mai exact este vorba. Postul pe care îl cerea Legea era cel din ziua împăcării (Lev. 16, 29; vezi în paralel F. A. 27, 9), dar se încetăţenise, în cercurile fariseilor, obiceiul de a se posti de două ori pe săptămână, marţea şi joia (vezi Lc. 18, 12); desigur, şi amintirea anumitor evenimente istorice era unită cu postirea[88].

Răspunsul lui Iisus la întrebarea pusă este dublu: pe de o parte, spune în versetele 19-20 că postul este nepotrivit cu veselia de acum a ucenicilor, care au împreună cu ei pe Mirele, pe de alta, adaugă în versetele 21-22, postul presupune o înnoire generală a omului, deoarece altfel seamănă cu un „petic" nou pe o haină veche, care, în loc să unească ruptura, o face şi mai mare. Postul, ca expresie a zdrobirii inimii şi a plângerii, nu poate convieţui cu starea de veselie de acum a ucenicilor. Nepotrivirea este arătată prin imaginea „prietenilor mirelui" care se află împreună cu „mirele". Să începem cu cel de-al doilea. Este clar că Iisus se socoteşte „mire". Acest termen nu este folosit nici în Vechiul Testament şi nici în iudaism cu înţeles mesianic; el se află însă în Noul Testament (vezi, în special, Mt. 25, 1 ş.u.), desigur în legătură cu prezentarea Bisericii ca „mireasă" a lui Hristos (vezi Ap. 21, 2,9; 22, 17; Vezi în paralel 5, 25b-27) şi mai târziu apare în imnografia Bisericii. Ca precedent biblic, trebuie socotim prezentarea nunţii lui Dumnezeu cu poporul Său, cunoscută de la prooroci – îndepărtarea lui de Dumnezeu este

[88] Despre postul la iudei, vezi *excursus*-ul special din comentariul lui Billerberck, IV, 1, 77-114.

socotită ca o perturbare a legăturii de nuntă – precum şi concepţia rabinică despre faptul că darea Legii pe Sinai este vremea logodnei, iar vremurile lui Mesia, epoca nunţii lui Dumnezeu cu poporul Său[89]. „Prietenii mirelui", aşadar, nu pot posti atâta vreme cât mirele este împreună cu ei. Ceea ce prin întrebarea retorică este exprimat în versetul 19a ca fiind incredibil, este reluat deschis în v. 19b, printr-un paralelism sinonimic, care aminteşte de poezia ebraică. De altfel, astfel de paralelisme poetice caracterizează stilul învăţăturilor lui Iisus, aşa cum este transmis de evangheliştii sinoptici. Υἱοί τοῦ νυμφῶνος (în original „fiii nunţii") sunt prietenii mirelui, cei chemaţi la nuntă, care fac parte din suita mirelui, se distrează împreună cu el şi participă activ atât la pregătirea ceremoniei cât şi la săvârşirea ceremoniei de nuntă, care avea ca personaj central pe mire[90].

Trecerea de la imaginea mirelui la mirele-Hristos subînţeles, se face cu versetul 20, în care se spune că, în ciuda acestora, mirele, cândva, „se va lua de la ei". Îndepărtarea forţată a mirelui (vezi Is. 53, 8 „s-a luat de pe pământ viaţa lui") va constitui un motiv de plâns şi de post pentru ucenicii Lui, aşa cum foarte clar se spune în 20b „şi atunci vor posti în ziua aceea". Interpreţii care iau versetele 19b-20 ca un adaus al Bisericii, cu scopul de a justifica postul ei şi ca un *vaticinium ex eventum* legat de moartea mirelui, nu înţeleg faptul că Iisus, în mod repetat în Evanghelia după Marcu, prevede şi anunţă mai dinainte moartea Sa, în vederea căreia îi pregăteşte continuu pe ucenicii Săi.

Avem aici o primă referire la moartea Lui, care este limpede anunţă prin proorociile din 8, 31; 9, 31-32; 10, 33-34. De altfel, structura poetică şi ritmică a versetului 19 este un element caracteristic stilului lui Iisus, aşa cum s-a întipărit în Evangheliile

[89] Os. 2, 19; Is. 54, 4 ş.u.; 62, 4 ş.u; Iez. 16, 7 ş.u.; vezi şi Jeremias, νυμφίος, în *ThWNT* 4, 1092-99.

[90] Vezi Billerberck I, 500-518. Despre interpretarea alegorică dată expresiei υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος de către interpreţii latini până la sfârşitul Evului Mediu, vezi F. G. Cremmer, „Die Söhnhe des Brautgemachs (Mk 2, 19 par) in der griechische und lateinischen Schrifterklärung", *BZ* 11 (1967), 246-253.

sinoptice şi, prin urmare o garanţie a vechimii cuvântului. Trebuie să adăugăm şi faptul că, despre post Iisus mai vorbeşte şi în alte locuri din tradiţia evanghelică (vezi, de ex., Mt. 6, 16 ş.a.).

„În ziua aceea" nu se referă la necazul eshatologic dinainte de judecata finală[91], ci, aşa cum tradiţia ermineutică patristică şi mulţi interpreţi mai noi susţin, se referă la ziua răstignirii[92] mirelui Bisericii şi, prin urmare, la ziua de vineri, ca zi de plângere şi post pentru creştini. De altfel, este cunoscut că Biserica creştină a hotărât ca zile de post Miercurea şi Vinerea, în loc de postul iudaic de Marţi şi Joi (vezi *Didahia* 8, 1).

Răspunsul lui Iisus se întregeşte în versetele 21-22 cu două imagini specifice şi grăitoare din viaţa de zi cu zi, care în gura lui Iisus primesc un simbolism teologic adânc.

a. ᾿Επίβλημα (petic) este o bucată de pânză care se pune peste o alta, „compresă", învelitoare, acoperământ, petic; ράκος înseamnă haina învechită, ruptă, dar şi o bucată de pânză în general; în sfârşit ἄγραφο (şi ἄγναπτο – vezi în paralel şi γναφεῖο, γναφεύς) este haina neîmpletită şi, prin urmare, nouă. Expresia ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάθου înseamnă bucată de pânză nouă, petic. Iisus invocă practica de fiecare zi în care nimeni nu „cârpeşte" o haină veche cu o bucată de pânză nouă, pentru că în cazul acesta „plinirea", amestecul care se face, ca unul ce este şi nou şi vechi, trage de vechea haină şi astfel ruptura se face mai mare. După forma pe care o are cuvântul la Lc. 5, 36, paguba este dublă, deoarece se rupe şi pânza cea nouă din care se taie bucata şi nici cea veche nu se drege.

b. În a doua imagine, Iisus invocă experienţa comună a ascultătorilor Săi, după care nimeni nu pune vin nou în burdufuri vechi, deoarece prin fermentarea care se întâmplă cu vinul nou se vor sparge cele vechi şi nerezistente, iar vinul se va vărsa şi el. Pentru vinul cel nou este nevoie de burdufuri noi şi, desigur,

[91] Acest lucru îl presupune Braumann, *art. cit.* 264 ş.u..

[92] Sfinţii Părinţii care socotesc această frază ca o aluzie la înălţarea lui Iisus (de ex. Victor al Antiohiei, Teofilact, Chiril al Alexandriei) nu sunt departe în fond de tradiţia ermineutică patristică, care socoteşte „ziua aceea" ca referindu-se la sfârşitul activităţii pământeşti a lui Iisus.

mai trainice[93]. Înţelesul acestor două imagini în legătură cu tema postului este determinat de adjectivele folosite în versetele interpretate: vechi – nou. Postul ucenicilor lui Ioan şi al fariseilor ţine de o stare religioasă veche; prin învăţătura Sa însă, prin viaţa şi prin moartea Sa, Iisus pune începutul unei noi stări religioase în lume.

Şi, desigur, postul are poziţia lui în această nouă stare. Dar postul nu poate în nici un fel să fie un „petic" nou la o haină veche, nu poate să fie un act cu un conţinut nou lipit, la modul exterior, de un mod de viaţă vechi. Este necesară o înnoire generală a omului, un nou mod de viaţă, în care postul nu va fi un petic nou, ci va aparţine organic omului celui nou. În general creştinismul nu a fost o „diortosire" în anumite puncte a iudaismului, ci ceva „nou". Expresia lui Pavel – „iată toate s-au făcut noi" (II Cor. 5, 17) – constituie comentariul cel mai bun la cele două cuvinte ale lui Iisus interpretate anterior, care rezumă, pe motivul întrebării despre post, vinul cel nou al creştinismului şi nevoia existenţei unor noi burdufuri ca să îl primească[94].

2.10. Înţelesul adevărat al odihnei din ziua Sabatului (2, 23 - 3, 6)

Libertatea „noii învăţături" faţă de cea veche se vede şi în atitudinea lui Iisus faţă de odihna din ziua Sabatului, aşa cum

[93] Grafia καὶ ὁ οἶνος ἐκξεῖται καὶ οἱ ἀσκοί ἀπολοῦνται, mărturisită în man. Σιν, A, C, K, Δ, (W, Θ), Π, 074, cele minuscule ş.a., a fost socotită de critici ca o normalizare a textului şi armonizare cu paralelele de la Mt. 9, 17 şi Lc. 5, 37. De asemenea, armonizare cu Lc. 5, 38 este socotită şi grafia de la sfârşitul v. 22 „„ἀλλά νέον εἰς ἀσκούς βληθέον". Vezi Metzger, 79.

[94] Teofilact, urmând lui Hrisostom, primeşte părerea că ucenicii lui Iisus nu sunt încă destul de tari ca să poarte greutatea postului, ci sunt slăbiţi ca o haină veche: „nu era de folos dar să le pună lor porunca grea a postului". Şi adaugă disjunctiv şi o a doua interpretare: „Sau şi aşa să înţelegi: că ucenicii lui Hristos, noi fiind, nu pot să lucreze aşezămintele şi legile cele vechi". Această interpretare o continuă şi Victor al Antiohiei, care însă adaugă: „... iar după o vreme şi virtutea şi postirea de apoi arată că nu mai era nevoie să pună legile şi aşezămintele vechi... ci ei urmau să postească de voie prin virtute".

este descrisă această atitudine în următoarele două episoade: a) trecerea prin semănături (2, 23-28) şi b) vindecarea omului cu mâna uscată în sinagogă (3, 1-6). Si în aceste două episoade, Iisus acţionează ca Domn al Sabatului, care dă odihnei adevăratul ei înţeles.

2.10.1. Trecerea prin semănături (2, 23-28) Mt. 12, 1-8; Lc. 6, 1-5.

[23]Şi pe când mergea El într-o sâmbătă prin semănături, ucenicii Lui, în drumul lor, au început să smulgă spice. [24]Şi fariseii Îi ziceau: Vezi, de ce fac sâmbăta ce nu se cuvine? [25]Şi Iisus le-a răspuns: Au niciodată n-aţi citit ce a făcut David, când a avut nevoie şi a flămânzit, el şi cei ce erau cu el? [26]Cum a intrat în casa lui Dumnezeu, în zilele lui Abiatar arhiereul, şi a mâncat pâinile punerii înainte, pe care nu se cuvenea să le mănânce decât numai preoţii, şi a dat şi celor ce erau cu el? [27]Şi le zicea lor: Sâmbăta a fost făcut pentru om, iar nu omul pentru sâmbătă. [28]Astfel că Fiul Omului este domn şi al sâmbetei.

Acest episod, ca şi discuţia iscată de el, este păstrat de toţi cei trei sinoptici[95]. Dar în timp ce toţi trei sfârşesc prin cuvântul despre stăpânirea pe care o are Fiul Omului asupra Sabatului, numai Marcu păstrează o afirmaţie, importantă pentru că pune o ierarhie între om şi Sabat: „sâmbăta a fost făcută pentru om şi nu omul pentru sâmbătă" (v. 27).

Pe când ucenicii împreună cu Iisus traversează printr-un ogor semănat într-o zi de Sabat, ei smulg spice în drumul lor. Foarte mute discuţii există între comentatori, dacă ὁδὸν ποιεῖν înseamnă „a deschide un drum/a face drum" sau „a merge prin".

[95] Vezi F. W. Beare, „The Sabbath was made for Man?", *JBL* 79 (1960), 130-136. F. Gils, „Le sabbat a été faot pour l' homme et non l' homme pour le sabbat" (Mc 2,27), *RB* 69 (1962), 506-523. E. Lohse, „Jesu Worte über den Sabbath", *Judentum-Christentum-Kirche. Festschrift J. Jeremias*, 1964, 79-89. L. Hay, „The Son on Man in Mark 2, 10 and 2, 28 f", *JBL* 89 (1970), 69-75. A. J. Hultgren, „The Formation of the Sabbath Perikope in Mark 2, 23-28", *JBL* 91 (1972), 38-43. G. Gratsea, Τό Σάββατον ἐν Κουμράν καί τῇ Κ.Δ., 1971, 118 ş.u..

Verbul paralel din literatura clasică - ὁδὸποιεῖν - înseamnă prima variantă[96]. Deschiderea drumului ar fi necesitat călcarea semănăturilor şi nu numai smulgerea (τίλειν); în continuarea relatării, de altfel, din discuţia lui Iisus cu fariseii reiese că ucenicii sunt judecaţi pentru că taie spice pentru a mânca boabele de grâu, lucru pe care ceilalţi doi sinoptici îl spun deschis, Matei justificând gestul prin foamea ucenicilor. Prin urmare, ὁδὸν ποιεῖν înseamnă a merge, ca şi latinescul *iter facere* – unul din latinismele din limbajul evanghelistului[97].

În sine, acest gest al ucenicilor, nu era interzis de Deuteronom, ale cărui prevederi permiteau ca cineva să mănânce spice în timp ce trece printr-un ogor, dar nu îngăduiau ca el să se folosească de seceră pentru a aduna mai multe; de asemenea, acestea permiteau ca cineva să mănânce struguri atunci când trece printr-o vie străină, dar nu-i îngăduiau să ia struguri în coş (Deut. 23, 25 ş.u.). Oricum, această faptă a ucenicilor a fost socotită de farisei ca un fel de seceriş şi de adunare de hrană, ca o faptă care încalcă cele 39 de interdicţii despre lucrul în zi de Sabat, şi a fost vestită lui Iisus deoarece, după mentalitatea rabinilor, învăţătorul este direct responsabil de faptele ucenicului său, îndeosebi de faptele care se leagă de păzirea Legii. Evanghelistul nu o spune deschis aici, dar o presupune în relatările din 2, 1 ş.u., când fariseii urmăresc cu ochi cercetător şi rău-voitor acţiunile lui Iisus şi ale ucenicilor Lui. Impresionează pe cititorul de azi al Evangheliei zelul cu care Fariseii sunt prezentaţi ca apărători fanatici ai literei Legii, amintind astfel de cazurile analoage ale imitatorilor lor de mai târziu. „Este ceva obişnuit ca oameni având stricată mintea şi inima să arate zel şi o atenţie copleşitoare faţă de oarecare tipuri şi prevederi religioase exterioare, deoarece cred că în felul acesta vor fi ispăşiţi de lejeritatea morală şi lenevia lor" (Trembelas).

[96] Vezi Xenofont, Κύρου Ἀνάβασις, 3, 2,24. 4, 8,8. 5, 1, 13; vezi în paralel Is. 62, 10; Ps. 79, 10. Grafia ὁδοποιεῖν este mărturisită de man. B, f^1, 892, ş.a..

[97] Aşa au şi înţeles de altfel expresia copiştii manuscriselor f^{13}, 526 ş.a. care l-au înlocuit cu ὁδοποροῦντες „mergând pe cale".

este descrisă această atitudine în următoarele două episoade: a) trecerea prin semănături (2, 23-28) şi b) vindecarea omului cu mâna uscată în sinagogă (3, 1-6). Si în aceste două episoade, Iisus acţionează ca Domn al Sabatului, care dă odihnei adevăratul ei înţeles.

2.10.1. Trecerea prin semănături (2, 23-28) Mt. 12, 1-8; Lc. 6, 1-5.

23Şi pe când mergea El într-o sâmbătă prin semănături, ucenicii
Lui, în drumul lor, au început să smulgă spice. 24Şi fariseii Îi ziceau:
Vezi, de ce fac sâmbăta ce nu se cuvine? 25Şi Iisus le-a răspuns: Au
niciodată n-aţi citit ce a făcut David, când a avut nevoie şi a
flămânzit, el şi cei ce erau cu el? 26Cum a intrat în casa lui
Dumnezeu, în zilele lui Abiatar arhiereul, şi a mâncat pâinile punerii
înainte, pe care nu se cuvenea să le mănânce decât numai preoţii, şi a
dat şi celor ce erau cu el? 27Şi le zicea lor: Sâmbăta a fost făcut pentru
om, iar nu omul pentru sâmbătă. 28Astfel că Fiul Omului este domn şi
al sâmbetei.

Acest episod, ca şi discuţia iscată de el, este păstrat de toţi cei trei sinoptici[95]. Dar în timp ce toţi trei sfârşesc prin cuvântul despre stăpânirea pe care o are Fiul Omului asupra Sabatului, numai Marcu păstrează o afirmaţie, importantă pentru că pune o ierarhie între om şi Sabat: „sâmbăta a fost făcută pentru om şi nu omul pentru sâmbătă" (v. 27).

Pe când ucenicii împreună cu Iisus traversează printr-un ogor semănat într-o zi de Sabat, ei smulg spice în drumul lor. Foarte mute discuţii există între comentatori, dacă ὁδὸν ποιεῖν înseamnă „a deschide un drum/a face drum" sau „a merge prin".

[95] Vezi F. W. Beare, „The Sabbath was made for Man?", *JBL* 79 (1960), 130-136. F. Gils, „Le sabbat a été faot pour l' homme et non l' homme pour le sabbat" (Mc 2,27), *RB* 69 (1962), 506-523. E. Lohse, „Jesu Worte über den Sabbath", *Judentum-Christentum-Kirche. Festschrift J. Jeremias*, 1964, 79-89. L. Hay, „The Son on Man in Mark 2, 10 and 2, 28 f", *JBL* 89 (1970), 69-75. A. J. Hultgren, „The Formation of the Sabbath Perikope in Mark 2, 23-28", *JBL* 91 (1972), 38-43. G. Gratsea, Τό Σάββατον ἐν Κουμράν καί τῇ Κ.Δ., 1971, 118 ş.u..

Verbul paralel din literatura clasică - ὁδὸποιεῖν - înseamnă prima variantă[96]. Deschiderea drumului ar fi necesitat călcarea semănăturilor şi nu numai smulgerea (τίλειν); în continuarea relatării, de altfel, din discuţia lui Iisus cu fariseii reiese că ucenicii sunt judecaţi pentru că taie spice pentru a mânca boabele de grâu, lucru pe care ceilalţi doi sinoptici îl spun deschis, Matei justificând gestul prin foamea ucenicilor. Prin urmare, ὁδὸν ποιεῖν înseamnă a merge, ca şi latinescul *iter facere* – unul din latinismele din limbajul evanghelistului[97].

În sine, acest gest al ucenicilor, nu era interzis de Deuteronom, ale cărui prevederi permiteau ca cineva să mănânce spice în timp ce trece printr-un ogor, dar nu îngăduiau ca el să se folosească de seceră pentru a aduna mai multe; de asemenea, acestea permiteau ca cineva să mănânce struguri atunci când trece printr-o vie străină, dar nu-i îngăduiau să ia struguri în coş (Deut. 23, 25 ş.u.). Oricum, această faptă a ucenicilor a fost socotită de farisei ca un fel de seceriş şi de adunare de hrană, ca o faptă care încalcă cele 39 de interdicţii despre lucrul în zi de Sabat, şi a fost vestită lui Iisus deoarece, după mentalitatea rabinilor, învăţătorul este direct responsabil de faptele ucenicului său, îndeosebi de faptele care se leagă de păzirea Legii. Evanghelistul nu o spune deschis aici, dar o presupune în relatările din 2, 1 ş.u., când fariseii urmăresc cu ochi cercetător şi rău-voitor acţiunile lui Iisus şi ale ucenicilor Lui. Impresionează pe cititorul de azi al Evangheliei zelul cu care Fariseii sunt prezentaţi ca apărători fanatici ai literei Legii, amintind astfel de cazurile analoage ale imitatorilor lor de mai târziu. „Este ceva obişnuit ca oameni având stricată mintea şi inima să arate zel şi o atenţie copleşitoare faţă de oarecare tipuri şi prevederi religioase exterioare, deoarece cred că în felul acesta vor fi ispăşiţi de lejeritatea morală şi lenevia lor" (Trembelas).

[96] Vezi Xenofont, Κύρου 'Ανάβασις, 3, 2,24. 4, 8,8. 5, 1, 13; vezi în paralel Is. 62, 10; Ps. 79, 10. Grafia ὁδοποιεῖν este mărturisită de man. B, f[1], 892, ş.a..
[97] Aşa au şi înţeles de altfel expresia copiştii manuscriselor f[13], 526 ş.a. care l-au înlocuit cu ὁδοποροῦντες „mergând pe cale".

La întrebarea fariseilor, Iisus răspunde cu o altă întrebare (v. 25 ş.u.), trimiţându-i la scena relatată în Vechiul Testament (I Regi 21, 1-6), pe care cu siguranţă trebuie să-l fi cunoscut şi aceia – „niciodată n-aţi citit ce a făcut...?") – în care David, prigonit de împăratul Saul, a intrat în cortul mărturiei şi, ca să-şi astâmpere foamea sa şi a însoţitorilor lui, a mâncat din „pâinile punerii înainte". Este vorba despre pâinile care, după rânduielile Leviticului (24, 5-9), erau în număr de 12, se păzeau timp de o săptămână în cortul mărturiei şi după aceea se consumau de către preoţi. Evanghelistul notează că faptul acesta, care după tradiţia rabinică s-a întâmplat în zi de Sabat, a avut loc „în zilele lui Abiatar arhiereul" (v. 26), informaţie care creează destule probleme deoarece, după textul Vechiului Testament (I Regi 21, 1-6) arhiereu era atunci Abimelec, tatăl lui Abiatar. De notat şi că anumite manuscrise omit informaţia aceasta[98], care de altfel nu este transmisă nici de Matei şi Luca în relatările lor paralele. Interpreţii, încercând să justifice această informaţie inexactă a lui Marcu, spun că arhiereul avea două nume sau că Abimelec era un simplu preot şi Abiatar era arhiereu sau că, deşi Abimelec era arhiereu, Abiatar îl asista adesea sau, că întreaga expresie a evanghelistului are un caracter general şi nu explicativ de referire la Vechiul Testament sau, că numele lui Abiatar era mult mai cunoscut decât cel al tatălui său s.a.m.d.. Credem că faptul că cei doi evanghelişti sinoptici ulteriori, Matei şi Luca, omit informaţia aceasta a lui Marcu, lasă să se înţeleagă că este vorba despre o limbă interpretativă conjunctural a unui oarecare copist, care a intervenit în text şi care din amintire a aşezat evenimentul în timpurile lui Abiatar. Dacă însă această informaţie a existat cu adevărat în textul lui Marcu, atunci pe bună dreptate ne putem întreba de ce ceilalţi doi Sinoptici nu au înlocuit-o cu informaţia corectă istorică, punând în loc de Abiatar numele tatălui său, Abimelec.

Oricum ar fi, pentru noi ar însemna o recidivare către studiul fariseic al amănuntului dacă am rămâne mai mult pe lămurirea referirii schimbate a numelui lui Abiatar şi nu am

[98] Lipseşte din man. D, W, it şi din traducerea siriacă Sinaită.

trece la foarte importantele cuvinte al lui Iisus din versetul 27: „Sâmbăta a fost făcută pentru om şi nu omul pentru sâmbătă" – una dintre cele mai radicale fraze ale lui Iisus, care subliniază valoarea şi primatul omului faţă de legile care s-au dat de dragul lui.

Anumiţi interpreţi contemporani, care nu reuşesc să găsească legătura dintre fraza aceasta şi cuvântul din versetul 28, cu care se încheie relatarea, nu acceptă faptul că această frază e chiar a lui Iisus, ci a evanghelistului care redă duhul lui Iisus şi susţin că ea a fost aşezată aici, deşi nu a existat iniţial în relatare, atunci când a fost folosită de Matei şi Luca, care nu redau versetul 27. Credem că *loghion*-ul din versetul 27 este autentic[99] şi ţine de inima mesajului lui Iisus despre valoarea omului. Scena din Vechiul Testament cu David şi cu însoţitorii lui, la care se referă Iisus, arată că şi după vechea iconomie a lui Dumnezeu, dincolo de rânduielile de cult şi deasupra lor se află nevoile omului, care au totdeauna întâietate. Mult mai mult este valabil acest lucru în noua iconomie a lui Dumnezeu (vezi în paralel Mt. 12, 6 „mai mare decât templul este aici"), conform căreia Iisus arată că omul este scopul tuturor acţiunilor mântuitoare ale lui Dumnezeu din istorie. *Loghion*-ul din versetul 27 nu este antropocentric în sensul valorii greceşti antice, că „omul este măsura tuturor lucrurilor" – de aceea, de altfel, unii interpreţi neagă faptul că acest loghion provine de la Iisus – ci cu sensul că omul este centrul de interes al actelor mântuitoare ale lui Dumnezeu şi ţinta pe care o slujesc legile date. Când omul se subordonează acestora, dă peste cap ierarhizarea pe care Iisus Însuşi o stabileşte în versetul interpretat.

Relatarea se încheie cu concluzia versetului 28 – „Astfel că Fiul Omului este domn şi al sâmbetei". Dificultatea multor interpreţi de a înţelege cum e posibil ca din versetul precedent

[99] Între cei ce neagă autenticitatea *loghion*-ului se numără Beare, *op. cit.*, 130-136 şi Gils, *op. cit.*, 506. Pentru autenticitatea lui, afară de comentatorii Lane, Schmid, ş.a. vezi îndeosebi Lohse, *op. cit.*, 79-89 şi idem, „Sabbaton", *ThWNT* 7, 21 ş.u.. Mulţi interpreţi care primesc autenticitatea *loghion*-ului, susţin că acest loghion iniţial a fost independent de relatarea aceasta, de care evanghelistul l-a legat.

să rezulte concluzia din versetul 28, îi obligă fie să primească pe Fiul Omului din acest verset cu sensul de om în general, astfel încât fraza conclusivă să se întemeieze pe valoarea lui din versetul 27 fie, dimpotrivă, să socotească cuvântul „om" din versetul 27 ca un indicativ al Fiului Omului, ca o redare diferită a aramaicului *Barnasha*. Dificultatea dispare dacă acel ὥστε (astfel că) din versetul nostru se înțelege ca o concluzie a întregii relatări şi nu numai a versetului 27. În cazul acesta, întreaga erminie a scenei cu David pe care o dă Iisus, modul în care se poartă şi acționează în zi de Sabat (aşa cum se vede şi din relatarea următoare 3,1-6) arată că El este domn al Sabatului: aşa cum are puterea ca Fiu al Omului de a ierta păcatele pe pământ (2, 1-12), aşa cum învață cu putere învățătura cea nouă (1, 22-27), tot aşa dă şi adevăratul înțeles odihnei din ziua Sabatului.

Neîngrijirea de nevoile omeneşti în numele păzirii tipicare a literei, care prevede odihna în zi de Sabat, constituie o eludare a voii lui Dumnezeu, care a pus legile în slujba omului. Dacă omul în vremea noastră trădează libertatea lui de dragul legilor şi se supune acestora, aceasta se întâmplă deoarece a pierdut duhul libertății „în Hristos" şi încearcă să se țină de păzirea anumitor tipuri exterioare, care – fie iudaice, fie creştine – se demonstrează a fi periculoase atunci când nu sunt însoțite de duhul iubirii pe care îl descoperă Hristos.

2.10.2. Vindecarea omului cu mâna uscată (3, 1-6) Mt. 12, 9-14; Lc. 6, 6-11.

1 *Şi iarăşi a intrat în sinagogă. Şi era acolo un om având mâna*
uscată. 2 *Şi Îl pândeau pe Iisus să vadă dacă îl va vindeca sâmbăta, ca*
să-L învinuiască. 3 *Şi a zis omului care avea mâna uscată: Ridică-te în*
mijloc! 4 *Şi a zis lor: Se cuvine, sâmbăta, a face bine sau a face rău, a*
mântui un suflet sau a-l pierde? Dar ei tăceau; 5 *Şi privindu-i pe ei cu*
mânie şi întristându-Se de învârtoşarea inimii lor, a zis omului:
Întinde mâna ta! Şi a întins-o, şi mâna lui s-a făcut sănătoasă. 6 *Şi*
ieşind, fariseii au făcut îndată sfat cu irodianii împotriva Lui, ca să-L
piardă.

Al doilea eveniment care are loc în zi de Sabat, şi desigur în sinagogă, este vindecarea omului cu mâna uscată, eveniment foarte neliniştitor pentru conducătorii religioşi iudaici, care după aceasta se gândesc în ce mod să scape de omul acesta care dezleagă nelucrarea Sabatului şi, prin urmare, se întoarce împotriva „orânduirii" religioase. În centrul relatării, la toți cei trei evanghelişti (vezi şi Mt. 12, 9-14; Lc. 6, 6-11) se află discuția lui Iisus cu iudeii; în relatarea noastră nu se delimitează subiectul lui „Îl pândeau".

Marcu obişnuieşte să folosească verbe impersonale, în timp ce Luca vorbeşte despre „cărturari şi farisei". Dar şi în relatările lui Marcu şi Matei, fariseii se subînțeleg, aşa cum reiese din finalul relatărilor lor: Mt. 9, 14 şi Mc. 3, 6. Discuția se referă la ce este permis să facă cineva în zi de Sabat. Merită să notăm că Iisus însuşi ia inițiativa de a pune întrebarea aceasta iudeilor care Îl urmăresc. Prin această relatare, care se sfârşeşte cu informația versetului 3, 6 despre sfatul organizat împotriva vieții lui Iisus, se întregeşte seria disputelor lui Mesia cu conducerea religioasă iudaică, serie care începe la 2, 1.

„Iarăşi" din versetul 1 – obişnuit pentru stilul lui Marcu – leagă intrarea lui Iisus în sinagogă de cea din 1, 21 ş.u., unde se vorbeşte, de asemenea, despre vindecarea unui bolnav, cu diferența că acolo evanghelistul subliniază impresia pe care a făcut-o minunea asupra poporului, în timp ce aici centrul de greutate cade pe cuvintele lui Iisus către conducătorii iudei, precum şi pe hotărârea acestora din urmă de a găsi o modalitate de a-L anihila pe Iisus. Ocazia vine din faptul că Iisus dezleagă odihna Sabatului pe față – călcare de lege pentru care Legea prevede pedeapsa cu moartea (vezi Ieş. 31, 14-17. Num. 15, 32-36). Poporul israelit a dat întotdeauna o mare importanță păzirii odihnei de Sâmbătă, care se întemeia pe relatarea biblică despre odihna lui Dumnezeu din ziua a şaptea a săptămânii creației (Fac. 2, 2.3). În special din epoca în care a dominat fariseismul, odihna Sabatului a devenit porunca cea mai importantă, care deosebea poporul israelit de celelalte popoare. Importanța acestei porunci o arată următoarea frază din Talmud: „Sfințenia Sabatului echivalează cu păzirea tuturor celorlalte porunci

împreună". Se credea, desigur, că de păzirea cu credință a odihnei Sabatului depinde împlinirea promisiunii lui Dumnezeu despre mântuirea poporului Său: „dacă Israel ținea așa cum trebuia un Sabat, ar fi venit imediat Mesia", după altă zicere rabinică[100].

În relatarea noastră, ordinea pe care o prevede fraza talmudică de mai sus se inversează simțitor: Mesia a venit și ne-a dat adevăratul înțeles al odihnei sabatice, atât în versetul 4 și următoarele ale relatării noastre, cât și în alte relatări evanghelice asemănătoare. Evanghelistul nu dă mai multe informații despre bolnavul care se află în sinagogă, mulțumindu-se numai să spună că avea „mâna uscată", care înseamnă că avea o oarecare paralizie. El se grăbește să ajungă la întrebarea fundamentală din versetul 4, pe care o pune Iisus iudeilor: „Se cuvine, sâmbăta, a face bine sau a face rău, a mântui un suflet sau a-l pierde?", întrebare care-i face pe iudei să tacă. Desigur, conlocuitorii lui Iisus cunosc că este posibil să se distrugă odihna Sabatului, atunci când este vorba de a salva o viață din primejdie, și nu numai viața omului, ci chiar a animalelor. Întrebarea, așa cum este formulată de Iisus, în principal în cea de-a doua parte a sa, arată părerea Sa că a nu săvârși binele în ziua sâmbetei nu este numai o neglijență, ci este săvârșire a răului; când nu salvează nimeni viața unui om, participă cu siguranță la moartea lui.

În tăcerea iudeilor există ipocrizie deoarece, în timp ce recunosc existența cazurilor care abrogă Sabatul – pentru că ei înșiși îl nesocoteau atunci când era nevoie –socotesc pe Iisus ca un distrugător al religiei părintești. Lipiți cu ipocrizie de litera Legii, sunt neputincioși să discearnă iubirea dumnezeiască pe care Iisus o descoperă nu numai prin învățătura Sa, ci și prin faptele Sale.

Foarte specific, evanghelistul descrie în versetul 5 starea sufletească a lui Iisus față de iudei: „privindu-i pe ei cu mânie și întristându-se de învârtoșarea inimii lor, a zis omului...". Privirea lui Iisus, care se întoarce de jur împrejurul lor (περιβλέπομαι – a privi de jur împrejur, a-și roti privirea, este un verb preferat de evanghelistul nostru), este însoțită de mânie și întristare pentru împietrirea inimii contemporanilor Săi iudei. Mânia lui Iisus nu

[100] G. F. Moore, *Judaism* 2, 21-39.

este un sentiment omenesc de indignare, ci este mânia lui Dumnezeu, cunoscută și din alte texte ale Noului Testament, împotriva celor ce-l cinstesc în mod ipocrit și care cred că protejează poruncile lui Dumnezeu, în timp ce, în realitate, ei acoperă cu o presupusă evlavie împotrivirea lor față de Dumnezeul iubirii, care se descoperă prin activitatea taumaturgică a lui Iisus.

Vindecarea omului cu mâna uscată este descrisă cu mare concizie în hemistihul 5b; porunca lui Iisus se împlinește imediat și mâna (cea dreaptă, după relatarea paralelă a lui Luca) se reface pe dată. În loc să slăvească pe Dumnezeu (cu care se sfârșesc celelalte relatări, când se referă la uimirea poporului), iudeii, care acum (v.6) sunt definiți mai exact – „fariseii împreună cu irodianii" – se sfătuiesc[101] cum să-l piardă pe Iisus. *Irodianii* nu sunt o ceată sau partidă ca și celelalte partide cunoscute ale iudeilor, cu erau adepții și susținătorii lui Irod Antipa, tetrarhul Galileii, și aveau mai mult vederi politice decât vederi religioase[102]. Ce este paradoxal este că fariseii, patrioți zeloși și străini de orice jug, conlucrează cu irodianii pentru a reuși nimicirea unui dușman comun al lor. Se observă foarte des în istorie alăturarea partidelor opuse din punct de vedere ideologic pentru atingerea unui scop comun sau pentru a nimici un dușman comun. De altfel, pentru judecata finală a lui Iisus au conlucrat fariseii cu saducheii, străini și opozanți față de jugul roman, împreună cu colaboratorii lor, romanii, cuceritorii lor!

[101] Manuscrisele corectează neobișnuita expresie συμβούλιον ἐδίδουν (au dat sfat) (3, 6) cu συμβούλιον ἐποίησαν (au făcut sfat) (Σιν, C, Δ, Θ, 892) sau cu συμβούλιον ἐποίουν (A, W, 0133, 0135, f[1], minusculele bizantine) sau cu συμβούλιον ποιοῦντες (făcând sfat) (D); corecturile acestea arată că expresia s-a socotit neobișnuită (Taylor). Trebuie însă să notăm că ea este unul dintre latinismele lui Marcu (=concilium dare), de aceea Luca nici nu folosește această expresie, iar Matei are συμβούλιον λαμβάνειν (luând sfat) (Mt. 12, 14; 22, 15; 27, 1).

[102] Vezi Mt. 22, 16; Mc. 12, 13. Iosif Flaviu, *Arheologia iudaică* 14, 15, 10 „cei ce se îngrijeau de cele ale lui Irod". Vezi, de asemenea, B. Makridis, „Τὸ πρόβλημα τῆς παράλειψης τῶν Ἡρωδιανῶν στό εὐαγγέλιο τοῦ Λουκᾶ, *DBM* 1986, 45-52.

În relatarea noastră, Iisus, ca „domn al sâmbetei" (vezi 2, 28) dă prin cuvântul şi fapta Sa adevăratul înţeles al odihnei sabatice. Dacă în Vechiul Testament Sabatul înseamnă sfârşitul lucrării lui Dumnezeu, în Noul Testament Iisus săvârşeşte în timpul Sabatului lucrarea Sa de rezidire: îl readuce pe om la starea lui iniţială „bună foarte", eliberându-l de consecinţele dominaţiei demonice asupra lui. Şi dacă, după Epistola către Evrei, prin termenul σαββατισμός se descrie odihna finală şi desăvârşirea lucrării lui Dumnezeu în Împărăţia Sa, în relatările Evangheliilor, activitatea taumaturgică a lui Iisus în zi de Sabat aduce o pregustare a acestei desăvârşiri, care devine astfel realitatea de acum.

Aceste gânduri ne permit să facem un pas mai înainte în înţelegerea importanţei minunilor lui Iisus, în principal a celor care se întâmplă în zi de Sabat, şi a legăturii lor cu conştiinţa Sa mesianică: faptul că Iisus nu ţine odihna Sabatului după literă nu exprimă atât opoziţia Sa faţă de tipicarismul şi ipocrizia fariseilor, cât dă dovezi despre mesianitatea Lui. Iisus, ca Mesia, este domn al Sâmbetei şi, ca Domn, continuă lucrarea creatoare a lui Dumnezeu. Poate Dumnezeu, după relatarea cărţii Facerii, „S-a odihnit de toate lucrurile Sale" în ziua sâmbetei, dar nu a rămas inactiv după aceea: Ziua a şaptea este ziua grijii Sale continue faţă de lume şi a intervenţiilor Sale în istoria oamenilor prin trimiterea profeţilor, prin călăuzirea pedagogică a poporului Său, în sfârşit, prin trimiterea Fiului Său, Care continuă lucrarea lui Dumnezeu, mântuind pe om şi arătând în general că mai presus de legi se află persoana omenească.

Dacă Mesia, care descoperă acest duh al iubirii şi al grijii lui Dumnezeu pentru lume, este domn al sâmbetei, la fel şi creştinul, care urmează pe Iisus ca pe începătorul unei noi umanităţi, poate şi trebuie să se elibereze de structura opresivă a anumitor legi. Desigur, nu în sensul că poate elimina o poruncă pe orice motiv neînsemnat, de exemplu păzirea odihnei (a Duminicii, care a înlocuit Sabatul iudaic), ci cu înţelesul că facerea de bine din ziua de odihnă este cea mai bună manifestare a cinstirii faţă de Dumnezeul care lucrează continuu pentru lume. Deasupra odihnei după literă, se află fapta iubirii de oameni; pretextele evlavioase pentru evitarea ostenelii iubirii nu pot disculpa cu uşurinţă ipocrizia. Legat de cele de mai sus este şi cuvântul „nescris" al lui Iisus pe care îl păstrează codicele D, la Lc. 6, 5: „în ziua aceea, văzând pe cineva lucrând în zi de sâmbătă, i-a zis: omule, dacă ştii ce faci, fericit eşti; iar de nu ştii, eşti sub blestem şi călcător al Legii": dacă ştii, omule, că pentru copiii lui Dumnezeu, deasupra poruncilor tipice ale Legii se află iubirea lui Dumnezeu, eşti fericit; iar dacă pentru oricare alt motiv neînsemnat dezlegi odihna, atunci încalci pe nedrept Legea şi eşti sub blestem. Cu alte cuvinte, libertatea fiilor lui Dumnezeu nu este legată de litera Legii; dar dacă această libertate nu provine din conştiinţa mântuirii, ci din arbitrariul faţă de Lege, atunci este călcare de lege şi blestem. Libertatea în Hristos nu este legată de tipicurile sau legile exterioare; persoana umană nu slujeşte legilor, ci este slujită de ele. Continuând şi trăind duhul biblic al întâietăţii omului faţă de legi, Biserica ortodoxă susţine principiul „iconomiei", adică al suspendării temporare a vreunui oarecare tip sau canon, când nevoile primare ale persoanei umane o cer, ca să se nu „salveze" tipul şi „să se piardă" omul!

Atât în pericopa pe care o comentăm, cât şi în altele asemănătoare, care cuprind minuni şi dispute ale lui Iisus cu iudeii în zi de sâmbătă, avem în fond disputa legată de realitatea lui Dumnezeu, pe care Iisus o descoperă în opoziţie cu concepţia despre Dumnezeu a conducătorilor religioşi iudei: Dumnezeul iudeilor este Domnul desăvârşit al istoriei şi Cel ce dă legea poporului Său, care revendică cu gelozie păzirea poruncilor Lui; chiar dacă căpeteniile religioase iudaice au găsit moduri de poziţionare faţă de poruncile lui Dumnezeu, ei aderau în mod ipocrit la acestea. Dumnezeu însă, care se descoperă în persoana lui Iisus, fără a înceta să fie Domn al istoriei – devreme ce El conduce istoria la punctul ei culminant prin trimiterea Fiului Său – şi fără a înceta să revendice păzirea poruncilor Sale, este dincolo de toate Tatăl care arată iubire şi dragoste părintească faţă de făpturile Sale. Este cel ce a dat poruncile pentru om şi care nu vrea să jertfească pe om de

dragul poruncilor, ci vrea să îl mântuiască, ca mântuit să le păzească – nu pentru a se mântui, ci pentru că a fost mântuit.

Este vădit că disputa acestor două concepții despre Dumnezeu a avut urmări istorice: pe de o parte, păzirea seacă a odihnei sabatice este catalogată de Iisus ca o învârtoșare și împietrire a inimi în timp ce, pe de altă parte, dezlegarea de către Iisus a odihnei din zi de Sabat constituie pentru iudei o ofensă la adresa lui Dumnezeu. Astfel a fost provocată ura lor împotriva lui Iisus, ca cel ce distruge credința strămoșească, ură care a dus la omorârea Lui. Iisus a fost dus la moarte, deoarece a fost socotit de iudei ca un hulitor al lui Dumnezeu. Exact această „hulă" a lui Iisus, scandalizatoare pentru iudei, coincide cu descoperirea Dumnezeului iubirii.

3. CREAREA NOULUI POPOR AL LUI DUMNEZEU. DESCOPERIREA TAINEI ÎMPĂRĂȚIEI LUI DUMNEZEU PRIN PARABOLE ȘI MINUNI (3, 7 - 5, 43)

3.1. Reușita lucrării lui Iisus (3, 7-12) Mt. 12, 15 ș.u.; Lc. 16, 17-19

7Iisus, împreună cu ucenicii Lui, a plecat înspre mare și mulțime
multă din Galileea și din Iudeea L-a urmat. 8Din Ierusalim, din
Idumeea, de dincolo de Iordan, dimprejurul Tirului și Sidonului,
mulțime mare, care, auzind câte făcea, a venit la El. 9Și a zis
ucenicilor Săi să-I fie pusă la îndemână o corăbioară, ca să nu-L
îmbulzească mulțimea; 10Fiindcă vindecase pe mulți, de aceea
năvăleau asupra Lui, ca să se atingă de El toți câți erau bolnavi. 11Iar
duhurile cele necurate, când Îl vedeau, cădeau înaintea Lui și strigau,
zicând: Tu ești Fiul lui Dumnezeu. 12Și El le certa mult ca să nu-L
dea pe față.

În ciuda atitudinii dușmănoase a fariseilor și irodianilor față de Iisus (vezi 3,6), mulțimea vine în număr mare la El ca să asculte învățătura Lui și să se vindece de boli. Acești oameni vor constitui noul popor al lui Dumnezeu, despre care vorbește evanghelistul începând cu 3, 7. Din acesta vor proveni cei doisprezece apostoli, viitorii conducători ai Bisericii, în el Iisus va arăta taina Împărăției, a noii lumi adică, pe care o oferă oamenilor Dumnezeu, de acest popor se va îngriji prin minunile Sale.

Această mulțime provine nu numai din Galileea, în care deja din relatările anterioare știm că s-a răspândit faima lui Iisus, ci și din Iudeea și, desigur, din centrul religios al iudaismului, Ierusalimul, ca și din Idumeea, țara casei lui Irod, din împrejurimile râului Iordan, adică Pereea, în care locuiau

mulţi iudei încă din vremea Macabeilor şi, în sfârşit, din ţinutul cetăţilor Tir şi Sidon, care se află la nord-vestul Galileei. Numărul cetăţilor sau ţinuturilor enumerate este de 7. Deoarece acest număr arată în general întregul (vezi şi „de şapte [ori] – ἑπτάκις" al lui Mt. 18, 21, seriile de şapte din cartea Apocalipsei, etc.), este foarte îndreptăţită părerea conform căreia evanghelistul, prin această informaţie (v. 7-8) vrea să arate că întreg poporul israelit vine către Iisus, pe Care Îl recunoaşte ca noul lor conducător, ca Mesia pe care L-a trimis Dumnezeu, Mesia pe care îl recunosc chiar şi demonii. În timp ce conducătorii religioşi deliberează cum să Îl anihileze pe Iisus (vezi 3, 6), sunetul predicii lui către popor devine continuu şi din ce în ce mai larg. Mărimea afluxului mulţimii o arată informaţia din versetul 9, conform căreia Iisus a cerut de la ucenici să aibă o corabie pregătită, ca să se refugieze pe ea dacă va fi nevoie. Avântul mare al mulţimii către Iisus, în special al celor ce aveau boli (μάστιγας), se face simţit prin verbul „ἐπιπίπτειν", care aici înseamnă „a asalta, a ataca, a se arunca împotriva cuiva", fără intenţii rele, ci „ca să se atingă de El". Credinţa că şi prin atingere se transmite vindecarea are ecouri şi în alte locuri ale N.T. (Mt. 9, 20; 14, 36; Lc. 7, 39; F. A. 19, 11-12).

Prin „duhurile necurate" din versetul 11 se înţeleg, metonimic, bolnavii posedaţi de duhuri demonice. Aceştia, recunoscându-L pe Mesia, strigau: „Tu eşti Fiul lui Dumnezeu" (vezi şi 1, 24 „Tu eşti Sfântul lui Dumnezeu" şi notele interpretative de acolo). Descoperirea mesianităţii lui Iisus, însă, nu este opera demonilor, de-aceea şi cu tărie („πολλά") Iisus interzice demonilor să facă arătată această însuşire a Lui, pe care Însuşi o va manifesta, succesiv, în mod pedagogic. De altfel, această recunoaştere a demonilor este însoţită de frica faptului că a venit sfârşitul stăpânirii lor (vezi 1, 24; 5, 12) şi nu de bucuria că a venit ceasul mântuirii oamenilor. Acest lucru, pentru lectura de astăzi, arată cum cunoştinţa formală despre persoana lui Hristos poate fie demonică, atunci când cel ce o are este plin de frică pentru sine, de înverşunare şi ură faţă de ceilalţi şi nu preface cunoştinţa sa în bucurie pentru ceea ce înseamnă persoana lui Hristos pentru sine şi cel de lângă el.

3.2. Alegerea celor doisprezece ucenici (3, 13-19) Mt. 10, 1-4; Lc. 6, 12-16

13Şi S-a suit pe munte şi a chemat la Sine pe câţi a voit, şi au venit la El. 14Şi a rânduit pe cei doisprezece, pe care i-a numit apostoli, ca să fie cu El şi să-i trimită să propovăduiască, 15Şi să aibă putere să vindece bolile şi să alunge demonii. 16Deci a rânduit pe cei doisprezece: pe Simon, căruia i-a pus numele Petru; 17Pe Iacov al lui Zevedeu şi pe Ioan, fratele lui Iacov, şi le-a pus lor numele Boanerghes, adică fiii tunetului. 18Şi pe Andrei, şi pe Filip, şi pe Bartolomeu, pe Matei, şi pe Toma, şi pe Iacov al lui Alfeu, şi pe Tadeu, şi pe Simon Cananeul, 19Şi pe Iuda Iscarioteanul, cel care L-a şi vândut.

Din mulţimea care se strânge în jurul Său, Iisus alege doisprezece ucenici[103]. Evanghelistul nu leagă alegerea celor doisprezece de alegerea primilor cinci, despre care a vorbit în 1, 16-20 şi 2, 13, nici nu pare măcar să o presupună. Acest lucru se explică dacă avem în vedere faptul că scopul lui nu este unul istoric, ci teologic: evanghelistul nu urmăreşte să expună cum s-a completat ceata celor doisprezece după chemarea primilor cinci, ci vrea să prezinte pe Iisus ca fondator al noului popor al lui Dumnezeu, Biserica, care constituie refacerea şi reînnoirea vechiului popor cu douăsprezece neamuri, având acum ca nucleu pe cei doisprezece ucenici pe care îi alege Iisus.

Prin prisma acestei interpretări teologice primeşte înţeles şi informaţia versetului 13, că evenimentul alegerii celor doisprezece are loc pe munte. Aşa cum vechiul popor al lui Dumnezeu a primit Legea pe muntele Sinai, tot astfel şi noul popor al lui Dumnezeu, Biserica, tot pe munte – în genere muntele este locul care se învecinează mai mult cu Dumnezeu, după V.T. şi N.T. – îşi primeşte primii săi conducători. Această faptă a lui Iisus are un sens mesianic deosebit, pentru că Îl arată pe Iisus ca

103 Despre 3, 13-19, a se consulta următoarea bibliografie: I. Karavidopoulos, „Ἀπαρχαί ἐκκλησιολογίας εἰς τό κατά Μάρκον εὐαγγέλιον", *EEQSQ* 17 (1972), 47 ş.u., G. Klein, *Die Zwölf Apostel*, 1961, J. Rolloff, *Apostolat – Verkündigdung-Kirche*, 1965, K. Kertelge, „Die Function der «Zwölf» im Markusevangelium", *Trierer Theol. Zeitschrift* 78 (1969), 193-206.

Mesia care strânge în jurul Lui noul popor al lui Dumnezeu. Mai mult, putem adăuga că această acțiune are în principal şi eminamente un înțeles eclesiologic. Astfel, împotriva acelor interpreți contemporani care susțin că Iisus are în vedere sfârşitul lumii, facem observația că, dimpotrivă, El sfințeşte începutul unei noi umanități, Biserica. După Înviere şi Cincizecime, Biserica constituie continuarea şi extinderea acestei comuniuni a lui Iisus cu ucenicii Săi şi poporul care se adună în jurul Lui.

Trimiterea celor doisprezece, conform versetelor 14-15, este dublă: „să propovăduiască – κηρύσσειν" şi „să scoată demoni – ἐκβάλλειν δαιμόνια". Prin această terminologie, evanghelistul descrie şi trimiterea lui Iisus (vezi, de ex., 1, 27), fapt care înseamnă că ucenicii participă la învățătura lui Iisus şi la puterea Lui de a face minuni împotriva satanei şi, desigur, le continuă în orice direcție. În opoziție cu fariseii sau cu viețuitorii comunității eseniene de la Qumran, Iisus nu are tendințe de însingurare sau exclusiviste, ci ecumenice; nu se adresează unei anumite părți a poporului în numai, ci întregului popor şi, desigur, lumii întregi, iudaice şi păgâne, pe care o slobozeşte de demoni şi către care îi trimite pe ucenici să continue lucrarea Sa eliberatoare.

Liste ale celor doisprezece ucenici s-au păstrat şi în alte texte din epoca postapostolică, fie bisericeşti, fie apocrife, cu o ordine diferită a numelor şi cu dedublări ciudate uneori a persoanelor care aveau două nume[104]. În N.T., în afară de cei trei Evanghelişti sinoptici (Mt. 3, 16-19; Mt. 10, 2-4; Lc. 6, 14-16), o listă a păstrat şi Faptele Apostolilor (1, 13). Primul ca ordine în toate listele N.T. este amintit Simon, despre care să dă informația în versetul 16 că Iisus i-a dat numele de Petru (redare grecească a aramaicului Chefa, care înseamnă piatră). În tradiția sinoptică, schimbarea numelui lui Simon fie este amintită la începutul listei celor doisprezece (afară de versetul nostru, vezi Mt. 10, 2; Lc. 6, 14), fie este legată de mărturisirea mesianică a acestui ucenic în Cezareea lui Filip (Mt. 16, 18), în

[104] Vezi *Canoanele bisericeşti ale Sfinților Apostoli*, ΒΕΠ 2, 197 şi *Epistula Apostolorum* 2 (13) în Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* 1959, 1, 128.

timp ce, după cel de-al patrulea Evanghelist, Iisus încă în timpul primei Sale întâlniri şi cunoştințe cu Simon – care trebuie notat că s-a făcut prin fratele lui, Andrei (cel „întâi chemat" după terminologia liturgică) îi prezice: „Tu eşti Simon, fiul lui Ioan, tu te vei numi Chefa, care se tâlcuieşte Petru" (In. 1, 42). În listele de la Matei şi Luca, fratele lui Petru, Andrei, care are nume grecesc, urmează imediat după Petru, în timp ce la evanghelistul interpretat de noi este aşezat al patrulea, deoarece sunt inserați cei doi fii ai lui Zevedeu, Iacov şi Ioan, despre care se păstrează aici informația că Iisus „le-a pus lor numele Boanerghes, adică fiii tunetului" (v. 17). Această informație este reluată de codicele D şi la Lc. 6, 14. Această numire au tâlcuit-o Părinții ca un răsunet al înălțimii la care se ridică învățătura teologică: „Căci după felul tunetului au tunat aceştia din cer învățăturile teologice, Iacov în chip nescris, Ioan în scris" (Zigaben); „fii ai tunetului pentru răsunarea cea mare şi pătrunzătoare pentru lume a învățăturilor teologiei" (Victor).

Despre Filip (v. 18), sinopticii nu păstrează informații; vezi însă In. 1, 43-46,48; 6, 5,7; 12, 21-22; 14, 8.9. De asemenea, sinopticii nu amintesc nicăieri pe Bartolomeu. Ioan ne informează iarăşi că Filip, îndată ce s-a întors la Mesia, a dus la El pe Natanael (1, 45 ş.u.). Tradiția bisericească şi majoritatea interpreților noi identifică pe Bartolomeu din catalogul sinopticilor cu Natanael care apare la cel de-al patrulea evanghelist, care are informația că acest ucenic era originar din „Cana Galileei" (21, 2). Numele principal al acestui ucenic era Natanael (care are înțelesul numelui grecesc de Teodor), în timp ce „Bartolomeu" era numele tatălui, care însemna fiul lui Thalema sau Tholomeos. Se pare că acest al doilea nume al său era predominant. Totuşi, atât în listele Sinopticilor cât şi în Evanghelia lui Ioan, Natanael sau Bartolomeu este amintit imediat după Filip. Interpreții mai noi care nu acceptă identificarea lui Bartolomeu cu Natanael îl socotesc pe cel din urmă nu o persoană reală, ci una imaginară. Câteva texte[105], vechi de altfel, au şi o altă listă a celor doisprezece ucenici, în care Natanael este amintit alături de

[105] Vezi nota precedentă.

Bartolomeu, fără a-l identifica cu acesta. După o altă tradiție pe care o păstrează Epifanie[106], Natanael era unul dintre cei doi ucenici cărora li s-a arătat Hristos cel înviat în drumul spre Emaus (Lc. 24, 13 ş.u.), iar după altă tradiție predominantă, care are ecouri în imnografia bisericească, acest ucenic anonim este însuşi Luca, autorul celei de-a treia Evanghelii[107].

În lista evanghelistului nostru urmează Matei, cel ce în lista pe care o păstrează el însuşi în evanghelia sa se caracterizează pe sine „vameş", poate pentru că a păstrat această numire şi după părăsirea slujbei şi integrarea sa în grupul apostolilor sau, deoarece prin această caracterizare vrea să provoace, după Zigaben, „imaginea smereniei". Nu este exclus, însă, să fie vorba despre „limba" de pe marginea textului, care a intrat mai târziu în text. Câțiva scriitori bisericeşti fac deosebire între Matei şi Levi, deşi este vorba despre acelaşi ucenic care are două nume (despre chemarea lui, vezi 2, 14 şi Mt. 9, 9).

Toma nu este amintit nicăieri de sinoptici, în timp ce cel de-al patrulea evanghelist îl aminteşte mai adeseori cu determinarea „cel numit Geamănul" (In. 11, 16-20; 24; 21, 2). Se pare că prin această numire era cunoscut în cercurile greceşti, care redau în acest fel înțelesul numelui Toma, în cercurile gnostice fiind văzut prin excelență ca persoana favorizată, căreia Iisus i-a descoperit învățături tainice. Astfel, de ex., Evanghelia coptă gnostică „după Toma" este o colecție de 114 cuvinte ale lui Iisus pe care, după scriitorul ei, le-a consemnat „Geamănul lui Iuda, Toma".

Al nouălea în seria tuturor listelor Sinopticilor este amintit Iacov al lui Alfeu. Cu siguranță fiul lui Alfeu şi al Mariei, cea care în Evanghelii este numită „Maria a lui Iacov" (15, 40; Mt. 27, 26; Lc. 24, 10). În 15, 40 Iacov este numit „cel mic", poate pe motivul staturii sale mici sau a vârstei sale, ori pentru deosebirea de Iacov, fiul lui Zevedeu. Ieronim şi anumiți comentatori moderni identifică pe Iacov al lui Alfeu cu Iacov, fratele

---

106 *Κατά αἱρέσεων* 23, στ PG 41, 305.

107 Vezi Eotinala 6 – „Luca şi Cleopa împreună mergând vorbeau". Vezi şi Teofilact: „Unii spun că Luca este, de-aceea şi-a şi ascuns evanghelistul numele. După Chiril al Alexandriei ucenicul care nu este numit este Simon, „nu Petru, nici cel din Cana, ci altul din cei şaptezeci".

Domnului, şi pe Maria lui Cleopa din In. 19, 10 cu sora mamei lui Iisus, socotind astfel pe frații lui Iisus, amintiți în N.T., ca veri. Dar în afară de faptul că nu este posibil ca doi frați să fi avut acelaşi nume, în F. A. 1, 14, frații lui Iisus se deosebesc de Apostoli şi în calendarul Bisericii noastre pomenirea celor doi Iacovi se prăznuieşte separat. De altfel, în general tradiția bisericească deosebeşte foarte clar pe cei doi Iacov. Uneori, în textele liturgice Apostolul Iacov este luat drept frate al lui Levi sau Matei, evident din pricina informației lui Mt. 2, 14 că şi tatăl celui din urmă se numea Alfeu. Acest lucru este susținut de foarte puțini interpreți contemporani. Dacă informația este corectă, atunci avem şi a treia pereche de frați în catalogul celor doisprezece.

Greutăți a ridicat, atât interpreților vechi cât şi celor moderni, cel de-al zecelea ucenic în listele de la Marcu şi Matei, Tadeu. În locul lui, în poziția a unsprezecea, Luca aminteşte pe Iuda al lui Iacov. Se naşte deci, foarte uşor, întrebarea: Este vorba despre acelaşi ucenic care are nume diferite sau despre doi ucenici diferiți? Este relevantă, în acest sens, mulțimea variantelor din manuscrise, în special în textul lui Matei. În afară de grafia „Tadeu", se mai găsesc scrierile „Leveu", „Leveu cel numit Tadeu", „Tadeu cel numit Leveu" sau Iuda Zelotul. De altfel, textul lui Marcu, codicele D şi Itala au Leveu. Este clar că scrierile „Leveu cel numit Tadeu" şi „Tadeu cel numit Leveu" sunt încercări de armonizare. Pentru ucenicul echivalent din catalogul lui Luca, „Iuda al lui Iacov", nu există probleme de text sau de variante, dar se semnalează de mulți şi nu la întâmplare aşezarea acestui ucenic, de către cel de-al treilea Evanghelist, imediat înainte de Iuda Iscarioteanul. În Evanghelia lui Ioan se vorbeşte, de asemenea, despre acest ucenic cu informația complementară „Iuda, nu Iscarioteanul" (In. 14, 22) şi cu variantele din manuscrise – Iuda Cananitul, Toma, Iuda Toma.

Multe încercări s-au făcut de către interpreți pentru determinarea identității celui de-al zecelea ucenic, care, după scrierile predominante, este numit Tadeu, Leveu, Iuda al lui

Iacov, Iuda dar nu Iscarioteanul. O. Cullmann[108], bazându-e pe faptul că a) vechea traducere sahidică la In. 14, 22, în loc de „Iuda, dar nu Iscarioteanul" are „Iuda Cananitul" şi b) Itala, la Mt. 10, 3 are Iudas Zelotes şi, desigur, imediat înainte de cunoscutul Iuda, trage concluzia că în afară de trădător nu a existat un alt ucenic cu numele Iuda, ci trădătorul este numit câteodată Iscarioteanul, altădată Zelotul iar altădată Cananitul – devreme ce toate cele trei prenume coincid ca înţeles. După cercetătorul de mai sus, epitetul Iscarioteanul, ca şi celelalte variante manuscrise ale lui (Scarioth, Scarioteanul, Iscarioth), nu pot însemna „omul lui Carioth" sau „cel din Carioth" (ισχη καριοτ) după etimologia laică neîntemeiată, atâta vreme cât nu cunoaştem nici o aşezare cu acest nume, ci mai degrabă sunt legate de partida zeloţilor şi este transcrierea aramaică a latinescului Sicarius (un zelot care purta *sica* = pumnal, spadă). Iuda trădătorul, deci, după cercetătorul de mai sus, se numea iniţial Cananitul sau Zelotul – aceste nume au acelaşi înţeles, precum se poate constata şi în cazul de mai jos al ucenicului Simon Cananitul – şi mai târziu s-a încetăţenit semitizatul Iscarioteanul, al cărui înţeles primar şi legătura lui cu Sicarius au fost uitate; astfel, s-a crezut că e vorba despre două persoane diferite, de Iuda Iscarioteanul şi Iuda al lui Iacov, ale căror numiri se amestecă în tradiţia manuscrisă.

Această ipoteză, în ciuda legării armonioase a diferitelor variante manuscrise, nu rezolvă problema. Este, într-adevăr, foarte greu să se primească faptul că s-a născocit o a doua persoană, inexistentă, cu numele Iuda, pur şi simplu pentru faptul că a fost uitată numirea iniţială a prenumelui Iscarioteanul. De altfel, informaţia lui Ioan, că Iuda Iscarioteanul era fiul lui Simon Iscarioteanul (In. 6, 71; 13, 26), vine în contradicţie cu informaţia din catalogul lui Luca, unde Iuda (cel de-al unsprezecelea în rând) este numit Iuda al lui Iacov. Este clar că este vorba despre doi ucenici între care se face distincţie atât de către tradiţia bisericească, cât şi de către cercetătorii contemporani.

[108] Vezi articolul său, „Le douzième apôtre" *RHPR*, 1962, 133-140. (=Vorträge und Aufsätze 1966, 214-222).

Trebuie să mai adăugăm faptul că uneori, în tradiţia liturgică a Bisericii, Iuda al lui Iacov este identificat cu Iuda, fratele Domnului şi genitivul „al lui Iacov" se poate interpreta ca arătând fratele (Iuda, fratele lui Iacov). Părerea dominantă, însă, atât a Părinţilor interpreţi cât şi a interpreţilor mai noi este că acest ucenic este diferit de fratele Domnului, diferit, de asemenea, de Iuda Iscarioteanul, şi are trei nume – „Trinomius", după Ieronim – dintre care numele său principal este Iuda, numele tatălui este Iacov, iar Tadeul şi Lebeul sunt prenumele care i s-au dat (nu ştim când) şi se leagă, primul de cuvântul „mărturisire", în timp ce cel de-al doilea de cuvântul ebraic „Leb" (= inimă), pentru a arăta pe cel curajos, viteaz.

În versetul 18 este amintit iarăşi Simon Cananeul (sau Cananitul, după alte manuscrise) care, în Evanghelia lui Luca şi în Fapte este numit Simon Zelotul. Prenumele Cananeul (sau Cananitul) nu arată provenienţa din Cana, cum eronat s-a interpretat în vechime – în cazul acesta s-ar fi folosit tipul Caneul sau Canitul (Καναῖος sau Κανίτης) – nici nu provine din Hananeul, ci este redarea aramaică, cu terminaţie grecească, a cuvântului zelotul (vezi Ieş. 20, 5, unde cuvântul zelos – „Că Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, Dumnezeu zelos" – redă ebraicul „cana"). Ce indică mai exact epitetul „zelotul"? Pe cel ce aparţine Iudeilor cucernici, care manifestă un zel foarte mare pentru ţinerea în amănunt a rânduielilor Legii şi a tradiţiilor? Sau pe cel ce aparţine partidei iudaice cunoscute a Zeloţilor? Cea de-a doua părere este astăzi aproape general primită. De ce cuvântul „zelot", atunci când este folosit în Noul Testament cu sensul general de a avea zel religios fie pentru Lege, fie pentru tradiţii, este urmat de un determinativ la genitiv (vezi, de ex., F. A. 21, 20 „ζηλωταί τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν", 22, 3 „ζηλωτής ὑπάρξων τοῦ Θεοῦ", I Cor. 14, 22 „ἐπεί ζηλωταί ἔστε πνευμάτων", Gal. 1, 14 „ζηλωτής τῶν πατρικῶν μοῦ παραδόσεων" şi, de asemenea, Tit 2, 14, I Petru 3, 13 ş.a.)? Simon Zelotul a aderat la grupul ucenicilor lui Iisus, dar a păstrat şi această numire, la fel ca şi Matei care, urmând lui Iisus, a continuat să se numească vameş după renunţarea sa la această ocupaţie. În tradiţia liturgică a Bisericii noastre, Simon este socotit ca

provenind din Cana Galileei, cu siguranță din interpretarea greșită a epitetului Cananeul sau se identifică uneori cu Natanael, poate din informația lui 21, 2, că acest ultim ucenic era din Cana. Nu se cunoaște pe ce elemente istorice se bazează Sinaxarul din 10 Mai, în care Simon este descris ca mirele nunții din Cana, „la care fiind chemat Iisus cu ucenici Săi a prefăcut apa în vin; atunci mirele, părăsind nunta și casa, a urmat lui Hristos, prietenul și făcătorul de minuni și logodnicul și mirele sufletelor curate... precum cu râvnă (zel) aprinsă râvnind lui Dumnezeu Atotțiitorul, a dobândit numire după felul său [de a fi]".

Ultimul în catalogul celor doisprezece (v. 19) este amintit Iuda Iscarioth sau Scarioth sau Iscarioteanul,[109] care, așa cum am văzut mai înainte, se deosebește clar, atât în vechea tradiție cât și în cercetarea mai nouă, de Iuda al lui Iacov. Anumiți cercetători contemporani privesc cu oarecare simpatie latura aceea a ipotezei lui Cullmann (despre care am vorbit mai înainte), după care a doua numire a lui Iuda se leagă de Sicarius = zelot. Tradiția veche, însă, și destui interpreți contemporani socotesc această numire ca arătând locul său de proveniență: „Iscariotean l-a numit pe acesta de la cetate; căci era și un alt Iuda, Lebeul" (Hrisostom). Dificultatea constă în faptul că nu se cunoaște astăzi nici o localitate cu nume asemănător; cea mai apropiată e socotită Kerioth Ezron sau Asor (Isus Navi 15, 25). Totuși, trebuie notat că acest prenume îl purta deja tatăl lui Iuda, Simon (vezi In 6, 71; 13, 2,26). Alte tentative de a da prenumelui înțelesul de „omul minciunii" sau „omul din Sihar", etc., au rămas simple presupuneri fără suport.

Despre grupul celor doisprezece ucenici, predomină în Noul Testament numirile: „cei doisprezece", „cei doisprezece ucenici", „apostolii", „cei doisprezece apostoli". Faptul că cea dintâi (adică „cei doisprezece") abundă în Evanghelia lui Marcu, îndreptățește părerea că aceasta este cea mai veche.

[109] Prima grafie se bazează pe man. Sin. B, C, L, Δ, Θ, 33, ș.a., cea de-a doua pe D, a treia pe A, (W), 0134, f^1, f^{13}, pe manuscrise bizantin cu litere mici și pe traduceri mai vechi.

Încheiem cele despre numele celor doisprezece cu adăugirea interpretării numelor acestora după Chiril al Alexandriei: „Iar dacă vrea cineva să afle interpretarea numelor apostolice, să afle că al lui Petru se tâlcuiește cel ce dezleagă sau cel ce cugetă, al lui Andrei ca puterea cea cu bună podoabă sau cel care răspunde, al lui Iacov – cel ce dă pinteni durerii, al lui Ioan – harul Domnului, al lui Matei – cel dăruit, al lui Filip – gura mâinilor sau gura făcliei, al lui Bartolomeu – fiul care a atârnat/spânzurat apele, al lui Toma – adânc sau geamăn, al lui Iacov al lui Alfeu – cel ce dă pinteni pășirii vieții, al lui Iuda – mărturisire, al lui Simon – răbdare".

3.3. Hula împotriva Duhului Sfânt[110] (3, 20-30) Mt. 12, 24-32; Lc. 11, 15-23 și 12, 10

20*Și a venit în casă, și iarăși mulțimea s-a adunat, încât ei nu puteau nici să mănânce.* 21*Și auzind ai Săi, au ieșit ca să-L prindă, că ziceau: Și-a ieșit din fire.* 22*Iar cărturarii, care veneau din Ierusalim, ziceau că are pe Beelzebul și că, cu domnul demonilor, alungă demonii.* 23*Și chemându-i la Sine, le-a vorbit în pilde: Cum poate satana să alunge pe satana?* 24*Dacă o împărăție se va dezbina în sine, acea împărăție nu mai poate dăinui.* 25*Și dacă o casă se va dezbina în sine, casa aceea nu va mai putea să se țină.* 26*Și dacă satana s-a sculat împotriva sa însuși și s-a dezbinat, nu poate să dăinuiască, ci are sfârșit.* 27*Dar nimeni nu poate, intrând în casa celui tare, să-i răpească lucrurile, de nu va lega întâi pe cel tare, și atunci va jefui casa lui.* 28*Adevărat grăiesc vouă că toate vor fi iertate fiilor oamenilor, păcatele și hulele câte vor fi hulit;* 29*Dar cine va huli împotriva Duhului Sfânt*

[110] Vezi G. J. Williams, „A Note o the 'unforgiven Sin' Logion", NTS 12 (1965/66), 75-77; H. Wansbrough, „Mark 3, 21 – Was Jesus out of his mind?", NTS 18 (1971/72), 233-235; J.D. Crosson, „Mark and the Relatives of Jesus", NT 15 (1973), 81-113; J. Lambrecht , „The Relatives of Jesus in Mark", NT 16 (1974), 241-258; O. Wenham, „The Meaning of Mark 3, 21", NTS 21 (1974/1975), 295-300; E. Best, „Mark 3, 20-21 . 31-35", NTS 22 (1975/76), 309-319; M. E. Boring, „The unforgivable Sin Logion", NT 18 (1976), 258-279.

nu are iertare în veac, ci este vinovat de osânda veşnică. [30]*Pentru că ziceau: Are duh necurat.*

Versetele 20-21, prin care se leagă oarecum lejer noua unitate de precedenta[8a], sunt păstrate numai de evanghelistul Marcu; probabil, iniţial, acestea constituiau introducerea la relatarea din versetele 31-35, unde se vorbeşte despre familia lui Iisus. În aceste versete, evanghelistul descrie cum întâmpină „cei ai săi", desigur familia pământească a lui Iisus, activitatea Lui ieşită din comun – după părerea lor, o activitate care depăşeşte hotarele omeneşti comune: „căci ziceau că şi-a ieşit din fire". Verbul „ἐξίστημι", în altă parte la evanghelistul Marcu, înseamnă: a fi în afară de sine de surprindere sau mirare/minunare (v. 2, 12; 5, 42; 6, 51); aici însă are sensul că, după părerea familiei Lui, Iisus a neglijat în aşa fel grijile elementare pentru sine, încât în ei s-au creat nelinişti pentru întreaga situaţie şi au ajuns să îl caute şi să îl reţină. Socotim posibil şi faptul că subiectul lui „ziceau" este „ai Săi" şi nu cărturarii, aşa cum susţin anumiţi interpreţi care vor să lege starea lui Iisus de a fi în afară de sine de cele ce spun în continuare cărturarii despre conlucrarea Lui cu domnul demonilor sau cu transcrierile câtorva manuscrise vechi, care înlocuiesc pe „ai Săi" cu „despre El, cărturarii şi ceilalţi"[111]. În

---

[8a] Având ca motivaţie lipsa totală de corenţă dintre 3, 19 şi 3, 20, interpretul romano-catolic L. Vagaay presupune că în acest punct izvorul evanghelistului nostru ar fi conţinut Predica de pemunte, ale cărei urme le are Marcu în 1, 22; 4, 21; 4, 24; 7, 22; 9, 43; 9, 47; 9, 50; 10, 4,11-12. Vezi lucrarea "L' absense du Sermon sur le montagne chez Mark", RB 58 (1951), 5-46; „Existe-t-il chez Marc quelques treces du Sermon sur la montagne?", NTS 1 (1954-55), 192-200. Credem însă că lipsa totală de coerenţă între cele două unităţi este un fenomen obişnuit în Evanghelia după Marcu, care nu este o biografie coerentă a lui Iisus, ci numai o selecţie a anumitor îvăţături şi fapte ale lui Iisus. Cât despre „urmele Predicii de pe Munte", pe care le semnalează interpretul de mai sus, ele există firesc în Evanghelia după Marcu, devreme ce această predică deţine un loc important în tradiţia creştină primară.

[111] Această grafie o au man. D, W şi it. Că subiect al lui ἐξέστη este nu Iisus, ci mulţimea şi că prin „οἱ παρ᾽ αὐτοῦ" se înţeleg ucenicii Săi, o susţin H. Wansbrough, 233-235 şi D. Wenham, 295-300.

versetul 22 evanghelistul prezintă părerea oficială despre Iisus a cărturarilor care veneau la Ierusalim: „ziceau că are pe Beelzebul şi că, cu domnul demonilor, scoate pe demoni". Cărturarii, neputând nega realitatea minunilor, încearcă să le prezinte poporului ca rezultat al conlucrării lui Iisus cu domnul demonilor şi să reducă astfel entuziasmul poporului sau să creeze bănuieli că Iisus este stăpânit de duh demonic. Iisus dă peste cap raţionamentul lor nefondat logic prin următoarea imagine sugestivă: satana îi dezbină pe oameni şi îi învrăjbeşte, dar nu e cu putinţă să de dezbine pe sine, adică nu are sens ca satana să izgonească pe demoni din oameni, deoarece în acest caz stăpânirea lui se distruge şi se nimiceşte. Această lucrare, adică izgonirea lui satana din oameni, este chiar lucrarea lui Iisus. Deci acţiunea lui Iisus nu este rezultatul conlucrării cu satana, ci constă în combaterea lui şi eliberarea oamenilor din stăpânirea lui. Aceasta este, de altfel, învăţătura hristologică fundamentală a Evangheliei după Marcu: satana cel tare, care îi ţine robi pe oameni, este învins ca putere de „mai tarele" Fiul lui Dumnezeu, Mesia, Care îi scoate pe oameni din robia satanică.

Răsturnarea lucrurilor şi inversarea adevărului, pe care le fac cărturarii, sunt caracterizate de Iisus ca păcat de neiertat împotriva Duhului Sfânt (v. 28-30). Este cu adevărat un păcat împotriva Duhului Sfânt ne-recunoaşterea descoperirii lui Dumnezeu în Hristos, ne-primirea, cu alte cuvinte, a adevărului că în persoana lui Hristos se descoperă şi lucrează Însuşi Dumnezeu, cel care nimiceşte stăpânirea satanei, eliberează pe oameni şi instaurează propria Împărăţie.

În inversarea şi falsificarea adevărului pe care îl descoperă Hristos văd şi Părinţii Bisericii hula împotriva Duhului Sfânt (Hrisostom, Teofilact, Vasile cel Mare, etc.). Sf. Atanasie cel Mare accentuează că, în interpretarea celor de mai sus, hula împotriva Duhului Sfânt constă şi în negarea dumnezeirii lui Hristos şi, prin urmare, o ofensă a întregii Treimi[112], iar Sf. Vasile cel Mare, aplicând cuvântul din versetele 28-30 la ereticii epocii sale, lămureşte faptul că şi cei care susţin că Duhul Sfânt este o

---

[112] Fragmente la Matei 21, PG 27, 1384-1388

creatură hulesc împotriva Duhului Sfânt[113] şi aceasta fără a fi departe de interpretarea Părinţilor, conform căreia „huleşte împotriva Duhului Sfânt cel care grăieşte împotriva lucrării şi roadelor Sfântului Duh"; şi adaugă, „ceea ce pătimesc mulţi de gravă slavă deşartă, numindu-L cu îndrăzneală în multe feluri, cei care mint zicând că este mânie zelul arătat pentru bine şi altele asemenea, grăind în chip mincinos cu cugete viclene"[114].

Anumiţi Părinţi atenuează [duritatea] lui „Nu are iertare în veac", precizând că rămâne neiertat numai dacă nu se pocăieşte: „Nu a spus Hristos, notează Sf. Atanasie cel Mare, că cel care a hulit şi s-a pocăit nu va fi iertat; ci, cel care huleşte, rămâne numai cu hula. Căci pocăinţa adevărată totdeauna dezleagă păcatele"[115]. Însă cel ce a inversat realitatea într-un grad atât de mare, încât vede lucrarea lui Dumnezeu celui revelat în Hristos ca activitate a satanei şi stăruie în această inversare, singur se lipseşte pe sine de nădejdea pocăinţei şi, prin urmare, de iertare.

Evanghelistul, adăugând cuvintele acestea ale lui Iisus, se întoarce cu siguranţă şi împotriva acelora dintre contemporanii săi care nu recunosc pe Iisus Hristos ca Mesia pe care l-a trimis Dumnezeu, ci lansează împotriva Lui acuzaţii care sunt contrare adevărului Revelaţiei. De altfel, falsificări satanice ale adevărului creştin cunoaşte şi epoca noastră, precum şi celelalte epoci.

3.4. Familia eshatologică (3, 31-35)

Mt. 12, 46-50; Lc. 8, 19-21

31 Şi au venit mama Lui şi fraţii Lui şi, stând afară, au trimis la El
ca să-L cheme. 32 Iar mulţimea şedea împrejurul Lui. Şi I-au zis unii:
Iată mama Ta şi fraţii Tăi şi surorile Tale sunt afară. Te caută. 33 Şi,
răspunzând lor, le-a zis: Cine este mama Mea şi fraţii Mei? 34 Şi
privind pe cei ce şedeau în jurul Lui, a zis: Iată mama Mea şi fraţii
Mei. 35 Că oricine va face voia lui Dumnezeu, acesta este fratele Meu şi
sora Mea şi mama Mea.

[113] Epistola 125, PG 32, 549.

[114] Ὅροι κατ᾽ ἐπιτομήν, întrebarea 273, PG 31, 1272.

[115] Vezi, de ex., Teofilact: „ e neiertat, şi nu este nevinovat dacă nu se pocăieşte". La fel spun şi Atanasie cel Mare, Chiril al Alexandriei, ş.a.. De notat şi faptul că anumiţi copişti de manuscrise atenuează fraza, omiţând „în veac" (D, W, Θ, 28, 265, 700, it ş.a.).

Interesul familiei lui Iisus (vezi v. 20-21) se continuă în versetul 31 ş.u. Mama şi fraţii Săi[116] Îl caută în casa în care învaţă ca să îl ducă iarăşi înapoi în casa lor. Iisus, imediat ce este informat, îşi roteşte privirea peste cei care ascultă învăţătura Sa („περιβλεψάμενος", după verbul preferat al lui Marcu) şi continuă subliniind faptul că fraţii Lui şi mama Lui sunt cei care împlinesc voia lui Dumnezeu. Sf. Ioan Hrisostom, comentând scena, face observaţia că Iisus aici „nu neagă înrudirea după natură ci o adaugă pe cea după virtute". Iar Teofilact adaugă: „că aceia sunt cu adevărat rude ale lui Hristos, care fac voia lui Dumnezeu". Prin învăţătura Sa şi prin minuni adună Fiul lui Dumnezeu noul popor al lui Dumnezeu, noua familie eshatologică, care nu este determinată de legăturile/relaţiile lumeşti, ci de practicarea/aplicarea voii dumnezeieşti. Această nouă familie are ca urmare participarea la toate bunurile pe care le oferă Dumnezeu Tatăl prin descoperirea Sa în Hristos.

Este bine de notat antiteza care se poate observa atât în pericopa aceasta cât şi în cea precedentă: pe de parte, reprezentanţii de seamă ai iudaismului interpretează greşit, în mod voit, lucrarea lui Hristos, denaturând realitatea; la fel şi rudele sale, nu pot să înţeleagă; pe de altă parte, noile Sale rudenii, cei care şed „în jurul" Lui şi ascultă învăţătura sa, sunt uimiţi şi extaziaţi de ceea ce văd şi aud, adică devin conştienţi că faptele sale sunt faptele lui Mesia.

[116] Textul bisericesc, fără "şi surorile sale" (care lipseşte în man. Σιν, B, C, K, L, W, Δ, Θ, 074, f[1], f[13], în colecţiile bizantine, în Vulgata şi în multe traduceri vechi) fiind mai concis trebuie să fi fost cel iniţial conform principiului criticii textuale *lectio brevior potior*; vezi Metzger, 82 şi I. Karavidopoulos, „Το ἐκκλ. Κείμενο τῆς Κ.Δ. στή σύγχρονη ἔρευνα", *Τιμητικό ἀφιέρωμα στόν Ὁμ. Καθηγητή Κ. Καλοκύρη* (1985, 319. De altfel, ediţiile critice contemporane Nestle-Aland (a 26-a) şi Greek New Testament (a 3-a) au fraza între paranteze drepte.

3.5. Parabolele Împărăției. Scopul învățăturii lui Iisus prin parabole (4, 10-12)
Mt. 13, 10-17; Lc. 8, 9-10

Celor care se strâng în jurul Său şi formează pârga noului popor al lui Dumnezeu, Iisus le descoperă „taina împărăției lui Dumnezeu" prin parabole. În unitatea de text de la 4, 1-34, evanghelistul reține trei parabole şi câteva cuvinte pilduitoare. Înainte de interpretarea acestora, vom adăuga câteva observații introductive, care se referă la cuvântul „parabole/pilde"[117], pe care Iisus îl foloseşte în timpul învățăturii sale.

În Evangheliile sinoptice, aproape o treime din învățătura lui Iisus este acoperită de parabole. Apare astfel întrebarea: de ce a preferat Iisus acest fel de învățătura? De obicei se dau acestei întrebări trei răspunsuri:

a. parabolele erau un mijloc didactic cunoscut în epocă, adeseori folosit şi de rabinii iudei, aşa cum se poate constata citind Talmudul. Iisus, deci, urmează o metodă de învățare cunoscută a epocii sale, prin care aduce oamenilor mesajul.

b. este cunoscut că imaginile rămân mai adânc întipărite în memorie şi sunt mai uşor de înțeles decât oricare alte noțiuni abstracte. Iisus foloseşte întâmplări şi imagini din experiența cunoscută a oamenilor din Palestina, ca să facă înțeleasă într-un mod mai limpede predica sa poporului. „În pilde vorbeşte", observa şi Hrisostom, „ca sa facă şi mai limpede cuvântul".

c. după cele de mai sus, ne-am aştepta să fie imediat înțelese de către popor parabolele lui Iisus, fără vreun efort special. Dar, după informațiile Evangheliilor, se întâmplă invers. Ascultătorii, şi în principal ucenicii, întreabă adesea despre înțelesul parabolelor.

[117] Pentru mai multe informații, vezi I. Karavidopoulos, *Αἱ παραβολαί τοῦ Ἰησοῦ (* 1970; F. Hanck, *Parabole, ThWNT*, 5, 741-759; A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, vol. 2, 1910. C. H. Dodd, *The Parables of Kingdom*, [1]1935, 1946; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, [1]1947 (cu multe reeditări până astăzi); B. Englezakis, „Markan Parable; more than word modality a revelation of contents", *DBM* 1974, 349-357 şi cuvântul παραβολή în ΛΒΘ, 757-760.

Astfel, la întrebarea ucenicilor[118] despre înțelesul primei parabole (Mc. 4,„3 ş.u.), Iisus răspunde: „Vouă vă e dat să cunoaşteți taina Împărăției lui Dumnezeu, dar pentru cei de afară totul se face în pilde" (4, 11) şi continuă cu pasajul din Isaia 6, 9 – „ca uitându-se, să privească şi să nu vadă şi, auzind, să nu înțeleagă, ca nu cumva să se întoarcă şi să fie iertați".

Din acest cuvânt al lui Iisus reiese că, în timp ce ucenicilor, parabolele le *descoperă* taina Împărăției lui Dumnezeu, de cei care se află „afară" de cercul adepților, acestea o ascund şi o păzesc [119]. Modul acesta de învățare al lui Iisus se leagă, aşadar, de aşa-numita „taină a lui Mesia". Iisus are o poziție pedagogică fața de ascultătorii Săi şi, în timp ce învață „ca unul care are putere", El evită recunoaşterea Sa mesianică publică de către popor; în timp ce descoperă succesiv, prin parabolele Sale, Împărăția lui Dumnezeu, totodată o şi ascunde, ca să evite neînțelegerile atât din partea iudeilor care aveau aşteptări etno-politice despre Mesia şi împărăția lui Dumnezeu, cât şi din partea romanilor care, prin cuvântul împărăție, înțelegeau o realitate pământească pe care, în mod firesc, ei o pot controlează. Respingerea de la început a acestor păreri nu ar fi avut, cu siguranță, rezultatul aşteptat. De aceea, Iisus învață „în pilde" (vezi „ἐν παροιμίαις" al celui de-al patrulea Evanghelist) ca să provoace astfel interesul ascultătorilor Săi şi să arate în continuare înțelesul parabolelor celor mai apropiați ai Săi, care manifestă un astfel de interes. Foarte sugestiv, P. Trembelas asemuieşte parabolele stâlpului de nori care însoțea poporul lui Dumnezeu în pustie şi care îşi arunca umbra asupra egiptenilor,

[118] Fraza oarecum stranie a lui Marcu, „οἱ περί αὐτόν σῦν τοῖς δώδεκα" (v. 10), a fost luată ca pretext pentru părerea că prin oi` peri, auvto,n evanghelistul se referă nu la un cerc mai larg al celor doisprezece, ci mai degrabă la unul mai strâmt, adică la câțiva din cei doisprezece (vezi şi 13, 3 „Îl întrebau, de o parte, Petru, Iacov, Ioan şi Andrei"); vezi legat de aceasta R. P. Meye, „Mark 4, 10: Those about Him with the Twelve", *Studia Evangelica* II, 211-219. Această părere nu pare să se bazeze pe datele Evangheliei noastre.

[119] Despre cei „din afară", vezi părerea lui J. Coutts, „The Outside" (Mc. 4, 10-12), *Studia Evangelica* II, 155-158.

în timp ce cealaltă parte a sa îi lumina pe israeliţi. Şi parabolele lămuresc predica despre Împărăţia lui Dumnezeu cercului de susţinători ai lui Iisus, în timp ce pentru cei nepăsători sau pentru cei cu atitudine vrăjmaşă, o ascund. Cu toate acestea, această ascundere nu este o stare permanentă ci una provizorie şi are ca scop incitarea interesului, "căci parabola desparte pe cel vrednic de cel ce nu e vrednic", observă Hrisostom. „Că cel vrednic cere să afle cele spuse, iar cel nevrednic trece pe lângă ea în grabă...Pe cel capabil ea îl ridică să cerceteze despre aceasta, pe când pentru celălalt rămâne obscură. De-aceea şi Hristos a făcut atunci aşa şi a vorbit în parabole, incitând şi mişcând pe cei care către dorirea ascultării se întorc şi se îndreaptă; dar nimeni astfel căutând, ci numai ucenicii fiind mişcaţi...de-aceea numai lor le-a dezlegat parabolele".

Taina împărăţiei lui Dumnezeu, aşa cum se arată celor care au interes să o afle, constă, pe de-o parte în realizarea sa treptată în mijlocul multor piedici, piedici care nu trebuie să-i descurajeze pe ucenici sau să-i ducă la tendinţe habotnice pentru precipitarea/grăbirea instaurării Împărăţiei – [eveniment] care este lucrarea lui Dumnezeu; şi, pe de altă parte, în conştientizarea tensiunii care există între prezenta realizare în istorie a Împărăţiei şi împlinirea ei viitoare. Anumite parabole descriu o faţă a Împărăţiei, dăinuirea ei istorică, iar alte parabole descriu cealaltă faţă, împlinirea viitoare, în vederea căreia ele propun promptitudinea şi starea de veghe.

Expresia „taina Împărăţiei", foarte des folosită în operele apocaliptice iudaice[120], ca şi în manuscrisele eseniene ale comunităţii din Qumran[121], arată planurile şi planurile lui Dumnezeu pentru zilele din urmă. Aceste planuri, necunoscute celor mulţi, sunt descoperite de Dumnezeu aleşilor Săi. În N.T., „taina" aceasta este legată de persoana lui Hristos; cunoaşterea acestei taine înseamnă recunoaşterea lui Iisus ca Mesia şi a faptului că în persoana şi lucrarea Sa începe realizarea împărăţiei

[120] Enoh 38, 3; 83, 7; 103, 2; IV Ezdra 14, 5; Apocalipsa siriacă a lui Baruh 81, 4.

[121] 'Εγχειρίδιον Πειθαρχίας 3, 23; 4, 18; 9, 18; 11, 19; Imnele 2, 13; 4, 27 ş.u.; 7, 27. Războiul fiilor luminii...3, 9; 14, 14.

lui Dumnezeu în istoria oamenilor. Foarte nimerit observa Lohmeyer că, pe buzele lui Iisus şi în peniţa evangheliştilor, „înţelesul tainei a ieşit din iluziile apocaliptice pentru a urma greul drum al evenimentelor istorice".

Înainte de a încheia aceste observaţii introductive, se impune un comentariu la „μήποτε" - ca nu cumva" – din versetul 12 (care provine din pasajul Is. 6, 10). Că acest „μήποτε" nu are înţelesul de ameninţare în Evanghelia noastră, ci de întoarcere dorită a diferiţilor ascultători ai predicii lui Iisus, ca să primească iertare, s-a arătat atât de către interpreţii mai vechi, cât şi de către cei mai noi. Susţinător al acestei erminii, Hrisostom notează: "Şi aceasta o spune, referindu-se la ei şi .... şi arătând că, dacă se întorc se vor vindeca ... arătând că e cu putinţă şi a te întoarce şi poţi şi a te mântui pocăindu-te; şi că toate câte face nu spre slava Sa, ci spre mânuirea lor le face. Căci dacă nu voia ca ei să audă şi să se mântuiască, trebuia să tacă, nu să grăiască în parabole; dar acum prin aceasta îi mişcă, prin faptul că grăieşte prin cele acoperite".

Conform cu cele de mai sus, scopul învăţăturii lui Iisus prin parabole este, pe de o parte, descoperirea către ucenici (în sensul larg al cuvântului) a tainei Împărăţiei lui Dumnezeu care se realizează istoric în Biserică dar este şi aşteptată în deplinătatea ei în viitor şi, pe de altă parte, ascunderea temporară, din motive pedagogice, a acestei taine faţă de cei care se află în afara cercului de ucenici, ca să provoace interesul lor şi să primească predica lui Iisus prin pocăinţă. Prin parabolele despre Împărăţie, predica se refractă ca printr-o prismă, descoperind elemente definitorii ale Împărăţiei, actuale sau viitoare. Toate aceste elemente distincte pe care le prezintă fiecare parabolă alcătuiesc taina Împărăţiei lui Dumnezeu.

În istoria teologiei creştine a folosit, desigur uneori într-o măsură exagerată, metoda alegorică de interpretare a parabolelor, care însă a creat un văl dens ce îngreunează în cele din urma înţelegerea lor. Acest lucru se datorează dorinţei anumitor exegeţi de a cerceta mai în adânc înţelesul fiecărui amănunt al relatărilor parabolice. La aceasta a contribuit şi faptul că în

lumea elenistă era foarte larg răspândită interpretarea alegorică a miturilor străvechi iar în iudaismul elenist metoda interpretării alegorice a VT crease o direcţie ermineutică puternică, având ca principal reprezentant pe Filon din Alexandria.

Interpretarea parabolelor prin metoda alegorică a condus la o mulţime de accepţiuni ale unui amănunt sau altul din parabolă: în primul rând, fiecare amănunt exprimă în mod indirect o realitate care nu este amintită concret în relatare; în al doilea rând, există un înţeles principal care domneşte în întreaga relatare, în timp ce amănuntele pur şi simplu încadrează toată imaginea. Deja Sf. Ioan Hrisostom dăduse regula de aur pentru interpretarea corecta a parabolelor: "Nu e de nici un folos să studiezi toate cele din parabole cuvânt cu cuvânt, ci, aflând scopul pentru care s-a alcătuit [parabola], pe acesta să-l iei şi nimic mai mult să nu urmăreşti".

În timpurile mai noi, la sfârşitul secolului trecut, A. Jülicher s-a opus interpretării alegorice şi a accentuat faptul că fiecare parabolă cuprinde numai un singur înţeles central, un adevăr moral general. În secolul nostru, mulţi interpreţi s-au ocupat de parabole, însă un moment în istoria interpretărilor îl constituie operele lui C. H. Dodd şi J. Jeremias[122]. Aceşti doi cercetători ai parabolelor, le studiază pe acestea atât în cadrul activităţii predicatoriale cât şi în celelalte activităţi, de altă natură, ale lui Iisus, care este intervenţia mântuitoare a lui Dumnezeu în istoria omenească şi subliniază că tema centrală a parabolelor este Împărăţia lui Dumnezeu şi intervenţia hotărâtoare în istorie a lui Dumnezeu în Hristos, având ca ţintă pocăinţa şi mântuirea oamenilor.

3.5.1. Parabola semănătorului (4, 1-9,13-20)
Mt. 13, 1-9,18-23; Lc. 8, 4-8,11-15

1Şi iarăşi a început Iisus să înveţe, lângă mare, şi s-a adunat la El
mulţime foarte multă, încât El a intrat în corabie şi şedea pe mare, iar

[122] Vezi şi lucrările amintite la nota 15.

toată mulţimea era lângă mare, pe uscat. 2Şi-i învăţa multe în pilde, şi
în învăţătura Sa le zicea: 3Ascultaţi: Iată, ieşit-a semănătorul să
semene. 4Şi pe când semăna el, o sămânţă a căzut lângă cale şi păsările
cerului au venit şi au mâncat-o. 5Şi alta a căzut pe loc pietros, unde
nu avea pământ mult, şi îndată a răsărit, pentru că nu avea pământ
mult. 6Şi când s-a ridicat soarele, s-a veştejit şi, neavând rădăcină, s-a
uscat. 7Altă sămânţă a căzut în spini, a crescut, dar spinii au
înăbuşit-o şi rod n-a dat. 8Şi altele au căzut pe pământul cel bun şi,
înălţându-se şi crescând, au dat roade şi au adus: una treizeci, alta
şaizeci, alta o sută. 9Şi zicea: Cine are urechi de auzit să audă.....13Şi
le-a zis: Nu pricepeţi pilda aceasta? Dar cum veţi înţelege toate
pildele? 14Semănătorul seamănă cuvântul. 15Cele de lângă cale sunt
aceia în care se seamănă cuvântul, şi, când îl aud, îndată vine satana
şi ia cuvântul cel semănat în inimile lor. 16Cele semănate pe loc pietros
sunt aceia care, când aud cuvântul, îl primesc îndată cu bucurie,
17Dar n-au rădăcină în ei, ci ţin până la un timp; apoi când se
întâmplă strâmtorare sau prigoană pentru cuvânt, îndată se smintesc.
18Şi cele semănate între spini sunt cei ce ascultă cuvântul, 19Dar
grijile veacului şi înşelăciunea bogăţiei şi poftele după celelalte,
pătrunzând în ei, înăbuşă cuvântul şi îl fac neroditor. 20Iar cele
semănate pe pământul cel bun sunt cei ce aud cuvântul şi-l primesc şi
aduc roade: unul treizeci, altul şaizeci şi altul o sută.

Se pare că această parabolă[123] a deţinut o poziţie centrală în predica Bisericii primare, aşa cum reiese din faptul că se păstrează ca primă parabolă la toţi cei trei evanghelişti sinoptici şi, desigur, este legată de explicaţiile pe care Iisus le-a dat ucenicilor la întrebarea lor (vezi 4, 10-12, care s-a comentat mai înainte).

[123] Afară de lucrările generale de la nota 15, vezi despre parabola semănătorului şi următoarele: J. Jeremias, „Palästinakundlisches zum Gleichnis vom Sämann (Mark 4, 3-8)", *NTS* 13 (1966-67), 48-53. A. George, „Le sens de la parabole des semailles", *Sacra Pagina* II, 1959, 163-169; P. Doncoeur, „La parabole du semeur qui sème à tout terrain", *RechSR* 24 (1934), 609-611; B. Gehardson, „The Parable of the Sower and its Interpretation", *NTS* 14 (1967-68); E. Trocmé, „Why Parables? A Study of Mark 4", Bulletin of J. Rylands University of Manchester, 1977, 458-471.

Imaginea este împrumutată din viața agricolă a locuitorilor Palestinei. Ca să înțelegem amănuntele relatării, trebuie să avem în vedere faptul că în Palestina semănatul precede aratul; astfel putem să explicăm cum o parte din sământă a căzut pe pământ nepotrivit („pe cale", „pe pământ pietros", „pe pământ cu spini") şi nu a dat rod, în timp ce altă parte din sământă a căzut pe pământ bun şi a rodit. Este relevant şi faptul că cele mai multe versete ale parabolei se referă la nereuşita lucrului semănătorului, chiar dacă nu se stabilesc cu exactitate analogiile dintre pământul neroditor şi cel roditor. Paralel însă, trebuie notat că rodirea pământului bun prezintă şi ea grade şi că rodirea finală este impresionant de mare, încât depăşeşte orice aşteptare. Anumiți Părinți interpreți stăruie, în comentariul lor asupra parabolei, nu atât pe nereuşita primelor trei situații, cât pe gradarea reuşitei în a patra situație. „Apoi introduce şi diferite moduri de virtute. Că fiind iubitor de oameni, nu a pus numai o sigură cale (de a lucra virtutea), nici nu a zis: nu numai cel ce face cele o sută va fi mărit, ci şi cel care va face şaizeci se va mântui, şi nu numai acesta, ci şi cel cu treizeci. Şi prin aceasta, (calea) a făcut-o uşoară, pregătind mântuirea" (Hrisostom). „Vezi bunătatea lui Dumnezeu, cum primeşte pe toți care lucrează şi cele mari şi cele de mijloc şi cele mici" (Teofilact).

După aceste observații, se naşte întrebarea: care este înțelesul central şi scopul parabolei? Vrea Iisus să învețe prin această parabolă că propovăduirea Evangheliei o să întâmpine piedici şi nereuşite şi astfel să-i pregătească pe ucenicii Săi, ca să nu se descurajeze din cauza nereuşitelor, ci să continue cu credință şi stăruință lucrarea lor? Sau poate, centrul de greutate se află în rodirea finală minunată a pământului bun, care depăşeşte orice aşteptare şi orice măsură omenească?

Ambele păreri[124] au fost susținute în cercetarea mai nouă a parabolei şi, cu siguranță, au suport în relatare. Credem însă că o a treia interpretare este mai corectă: eficacitatea predicii lui Iisus şi, prin urmare, a predicii Bisericii, depinde şi de receptivitatea

[124] Prima părere a fost susținută de P. Bonnard, *L' Evangile selon St. Matthieu*, 1963, 192; cea de-a doua, de J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 149-150.

ascultătorilor predicii; nereuşita (în parte şi nu totală) nu se datorează slăbiciunii seminței creştine sau lipsei de hărnicie a celor care seamănă, ci receptivității diferite a oamenilor reprezentați prin diversele feluri de țarini. De altfel, *loghion-ul* din versetul 9 – „cine are urechi de auzit să audă" – denotă faptul că se cere o atenție deosebită din partea ascultătorilor pentru a înțelege ținta parabolei. Părinții susțin această interpretare. Reprezentantul de seamă al acestei interpretări, Sf Ioan Hrisostom, observă: „Şi cu adevărat dacă şi pământul e bun, şi cel ce seamănă în el [este], şi semințele la fel, deoarece unul a adus [rod] o sută, altul şaizeci şi altul treizeci? Aici iarăşi împotriva firii pământului este deosebirea; că chiar şi dacă pământul e bun, multă este deosebirea [de rod] din el. Ai văzut că nu lucrătorul este pricina, ci pământul care primeşte [sământa]? Nu împotriva firii, ci împotriva voinței (γνώμη)".

Această interpretare, de altfel, este susținută şi de explicațiile pe care le dă în continuare Iisus ucenicilor (v. 13-20). În acestea Iisus concentrează atenția lor pe cele patru feluri de primitori ai cuvântului lui Dumnezeu; Ca pricină a nerodirii primelor trei categorii El socoteşte: a. pe satana, b. prigoanele şi necazurile, c. grijile bogăției şi plăcerile vieții. Comentând aceste trei categorii, Teofilact notează că primei categorii aparțin cei „nebăgători de seamă", celei de-a doua, cei „care sunt laşi", iar celei de-a treia, cei „care se desfată". Merită să subliniem că Părinții, interpretând această parabolă, o leagă de problemele epocii lor şi identifică cele trei cazuri de nereuşită a însămânțării cu diversele feluri de eretici ale epocii lor, sau referă cele trei cazuri de rodire extraordinară la diversele gradări ale creştinilor din vremurile lor[125].

Parabola deține un loc special nu numai în Evangheliile sinoptice, ci şi în viața liturgică a Bisericii: ea se citeşte la începutul anului bisericesc pentru a sublinia, pe de o parte lucrarea

[125] Vezi I. Karavidopoulos, *Αἱ παραβολαί τοῦ Ἰησοῦ* (în special subtitlul „Χαρακτηριστικά γνωρίσματα τῆς πατερικῆς ἑρμηνεία τῶν παραβολῶν τοῦ Ἰησοῦ", 155-162.

semănătorului pe care o săvârşeşte Biserica prin lucrătorii Evangheliei şi, pe de altă parte, cerinţa de rodire a creştinilor.

3.5.2. Loghia conţinând parabole – 4, 21-25

[21]Şi le zicea: Se aduce oare făclia ca să fie pusă sub obroc sau sub pat? Oare nu ca să fie pusă în sfeşnic? [22]Căci nu e nimic ascuns ca să nu se dea pe faţă; nici n-a fost ceva tăinuit, decât ca să vină la arătare. [23]Cine are urechi de auzit să audă. [24]Şi le zicea: Luaţi seama la ce auziţi: Cu ce măsură măsuraţi, vi se va măsura; iar vouă celor ce ascultaţi, vi se va da şi vă va prisosi. [25]Căci celui ce are i se va da; dar de la cel ce nu are, şi ce are i se va lua.

După explicarea parabolei semănătorului făcută ucenicilor, evanghelistul adaugă patru ziceri (loghion-uri) ale lui Iisus, care se regăsesc şi în alte momente din Evangheliile sinoptice: Mt. 10, 26; 13, 12; 7, 2; 25, 29; Lc. 6, 32; 8, 17-18; 12, 1; 19, 26.

Loghion-ul despre „făclie" (v. 21) se regăseşte în Predica de pe munte de la Matei (5, 15) şi de două ori la Luca: la 8, 16, imediat după parabola semănătorului (ca şi la Marcu) şi la 11, 33 unde, din context, este clar că se referă la lucrarea lui Iisus. Examinarea comparativă mai amănunţită a celor patru cazuri în care s-a transmis *loghion*-ul, duce la concluzia că înţelesul primar al *loghion*-ului era legat de lucrarea mesianică a lui Iisus (Lc. 11, 29-33): făclia pe care a aprins-o ca să lumineze şi să vadă toţi lumina ei este Mesia; el este „semnul" care se dă acestui neam. Numai fiii acestui „neam viclean/rău", care sunt orbi duhovniceşte nu pot să recunoască „semnul" Fiului Omului; la fel şi fariseii, al căror ochi este „rău" şi se află în întuneric (v. 38). Iisus deci este făclia care luminează întru întuneric, aşa cum cel de-al patrulea evanghelist propovăduieşte, că este „lumina lumii" (In. 8, 12; 9, 5; 12, 46). Înţelesul mesianic iniţial al făcliei se mută, după aceea, fie asupra ucenicilor, care transmit celorlalţi lumina lui Mesia şi astfel devin şi ei făclii aşezate în sfeşnic (Mt. 5, 15), fie asupra seminţei Împărăţiei, adică asupra cuvântului lui Dumnezeu pe care ucenicii îl răspândesc în lume (Mc. 4, 21 şi Lc. 8, 16).

Menirea făcliei nu este de a fi aşezată sub „obroc" (un vas pentru măsurarea grâului), ci sus, în sfeşnic, pentru a lumina. Ce înseamnă însă imaginea aşezării făcliei sub obroc sau sub pat? Stingerea făcliei nu se făcea prin suflare, care ar fi creat pericolul incendierii sau al unei atmosfere înăbuşitoare în casele din Palestina, care de obicei nu aveau ferestre şi constau numai dintr-o singură cameră, ci prin aşezarea peste ea a unui vas din casă, de obicei a „obrocului", care era necesar fiecărei case. Prin urmare, aşezarea făcliei sub obroc sau „acoperirea cu un vas" (Lc. 8, 16) avea ca scop stingerea ei şi aşezarea ei sub pat avea ca scop limitarea luminii sale, ca să lumineze mai slab în casă.

Conform celor de mai sus, înţelesul *loghion*-ului este următorul: nimeni nu aprinde o făclie ca să o stingă imediat – faptă cu totul inconsecventă şi contradictorie – ci pentru a o aşeza în sfeşnic. Menirea făcliei aprinse este să lumineze. Făclia care este Iisus nu s-a aprins ca să se stingă imediat, ci ca să-şi împlinească menirea; şi făclia care este cuvântul Său s-a aprins pentru a fi transmisă de către ucenici până la marginile pământului.[126]

Că imaginea făcliei se referea iniţial la persoana şi lucrarea lui Hristos, reiese şi din următoarea erminie a lui Chiril al Alexandriei: „Căci, mai înainte de petrecerea [pe pământ a] Mântuitorului nostru, tatăl întunericului, adică satana, a întunecat cele de sub cer, cu pâcla (ceaţa/întunericul) cea înţelegătoare înnegrindu-le. Şi pentru că eram în acestea, Tatăl a dat celor de sub cer pe Fiul ca pe o făclie, ca să ne strălucească dumnezeiasca lumină... Ca prin făclii strălucind Sfânta Biserică prin propovăduire, luminează cugetele tuturor, plinind dumnezeiasca cunoştinţă". Trecerea de la făclia-Hristos la făclia-propovăduire se face deja în pasajul de mai sus al lui Chiril, în timp ce trecerea de la făclia-Hristos la făcliile-ucenici se vede în următoarea frază epigramatică a lui Hrisostom: „Căci

---

126 Vezi J. Jeremias, „Die Lampe unter dem Scheffel" *ZNW* 39 (1940), 234-240 (=Abba, 1966, 99-102). E. Best, „Mark preservation of the Tradition", în volumul colectiv *Evangile selon Marc. Tradition et Rédaction*, 1974, 31-32. I. Karavidopoulos, „Δύο συλλογαί λογίων τοῦ ᾿Ιησοῦ εἰς κατά Μάρκον εὐαγγέλιον", *ΕΕΘΣΘ* 20 (1976), 91 ş.u..

eu am aprins lumina, zice, iar voi să rămâneţi arzând, aceasta să fie grija noastră".

Loghion-ul din versetul 22 se leagă strâns de *loghion*-ul precedent, după cum mărturiseşte „γάρ - căci" prin care este introdus şi prin care se motivează trimiterea luminii în lume ca necesară pentru arătarea finală („ca să se vădească/dea pe faţă...") a ceea ce este deocamdată ascuns. *Loghion*-ul se păstrează şi de Luca în 8, 17 (în acelaşi context ca şi la Marcu) şi de Matei la 10, 26, în contextul cuvintelor lui Iisus către ucenici, când îi trimite să propovăduiască. *Loghion*-ul se pare că este îndrăgit şi în cercurile gnostice, dacă judecăm după faptul că se găseşte de trei ori în *Evanghelia gnostică după Toma*[127].

„Ceea ce este ascuns" din v. 22 al unităţii textuale interpretate se referă evident la taina împărăţiei lui Dumnezeu, care pentru moment „se dă/se descoperă" numai ucenicilor dar nu o să rămână ascunsă, devreme ce prin lucrarea ucenicilor ca „făclii" (vezi v. 21) se va arăta în lume. Că ucenicii nu trebuie să se clatine din cauza piedicilor pe care le vor întâlni, se subliniază în contextul din Mt. 10, 26 şi că *loghion-ul* acesta al lui Iisus are o greutate aparte pentru lucrarea iconomiei dumnezeieşti şi pentru contribuţia ucenicilor la el, se accentuează prin fraza din versetul 23 „cine are urechi de auzit să audă". Această expresie constituie o invitaţie făcută membrilor Bisericii, de a asculta şi de a înţelege corect cele spuse, astfel încât să contribuie ca nişte făclii, după modelul ucenicilor, la arătarea şi transmiterea cuvântului lui Dumnezeu până la marginile lumii. Trebuie să recunoaştem, în versetele 21-23, funcţia misionară a

[127] Evanghelia după Toma, cuvântul 5: „A zis Iisus: „Cunoaşte ceea ce este înaintea ochiului tău şi ce este ascuns de tine ţi se va descoperi.Căci nu este nimic ascuns care să nu se facă arătat". Cuvântul 6: „L-au întrebat ucenicii Săi zicând: vrei să postim? Şi cum ne vom ruga şi cum vom face milostenie şi ce să facem când luăm cina? A spus lor Iisus: Nu minţiţi şi nu faceţi ceea ce urâţi; căci toate se vor descoperi înaintea cerului; fiindcă numic nu este ascuns care să nu se facă arătat, nici acoperit care să nu se descopere"; Cuvântul 108: „A spus Iisus: Cine va sorbi din gura mea va fi ca mine şi Eu voi fi ca el, şi cele ascunse i se vor descoperi".

Bisericii: Când membrii Bisericii nu au duh misionar, seamănă cu făclia care, în loc să lumineze lumea, este aşezată sub obroc.

Loghion-ul următor (v. 24) este introdus prin expresia de legătură a evanghelistului – „şi le zicea lor" – şi prin sfatul lui Iisus – „vedeţi şi auziţi" – care are ca scop provocarea atenţiei cititorilor. *Loghion*-ul nostru („cu măsura cu care veţi măsura vi se va măsura şi vă va prisosi")[128], transmis şi de Matei în Predica de pe munte (7, 2) şi de Luca în Predica de la loc şes (6, 37-38), se leagă de învăţătura parabolelor (4, 10-12) şi de cuvintele versetelor 21-23: „măsura" este măsura interesului cu care ascultă cineva cuvântul lui Dumnezeu şi îl transmite ca „o făclie", contribuind astfel la arătarea tainei Împărăţiei lui Dumnezeu ascunsă pentru moment. Cu acest sens de interes pentru cuvântul lui Dumnezeu interpretează *loghion*-ul Teofilact şi Zigaben, primul remarcând: „căci cel ce ascultă, dacă ascultă cu multă atenţie până la capăt, îl va răsplăti Dumnezeu cu mult folos", iar al doilea: „cu măsura cu care veţi măsura atenţia, cu aceasta vi se va măsura vouă cunoştinţa, adică câtă atenţie veţi da, atâta cunoştinţă vi se va dărui. Cel ce are atenţie i se va da cunoştinţă, şi cel ce nu are, şi sămânţa de cunoştinţă pe care o are se va lua de la el"[129]

Loghion-ul versetului 25, cu care se termină grupul acesta de loghion-uri, este păstrat şi de Matei şi de Luca în două circumstanţe: a) în context asemănător celui de la Marcu (Mt. 13, 12; Lc. 8, 18) şi b) în parabola talanţilor (Mt. 25, 29; Lc. 19, 26)[130]. Pentru disputa care există astăzi în cercetarea contemporană, despre legătura Evangheliei lui Matei şi Luca cu cea a lui Marcu în primul caz, precum şi cu sursa *Loghion*-urilor (numit

[128] În multe manuscrise este mărturisită deja „τοῖς ἀκούουσιν" (A, K, f1, f13, colecţiile bizantine, traduceri vechi) în timp ce alte câteva omit „καί προστεθήσεται ὑμῖν" – „şi se va adăuga vouă" (vezi Mt. 7, 2): D, W, 565, it ş.a..

[129] Vezi şi Victor al Antiohiei: „Însetaţi după măsura ascultării şi cunoştinţa vi se va da...căci celui ce are dor şi bunăvoinţă de a asculta şi de a cere, aceluia i se va da...".

[130] Vezi şi cuvântul 41 din *Evanghelia după Toma*: „Celui ce are în mâinile sale i se va da; şi celui ce nu are, şi puţinul pe care îl are i se va lua".

la nivel internațional sursa Q) în cazul al doilea, trimitem pe cititorul interesat special la studiul nostru „Două colecții de loghion-uri ale lui Iisus în Evanghelia după Marcu (4, 21-25; 9, 33-50)", în ΕΕΘΣΘ 20 (1976), 89-120. Aici interesul nostru este centrat pe interpretarea acestor cuvinte ale lui Iisus.

Interpretând *loghion-ul* în contextul învățăturii parabolelor, Părinții socotesc ca și obiect al verbului „are", fie bunăvoința, zelul, sârguința/grija și atenția pentru ascultarea cuvintelor lui Iisus, fie credința, și o leagă de unitatea versetelor 24 și 25. Scrie, de ex., Hrisostom: „Și chiar dacă ceea ce s-a zis este plin de multă neclaritate, arată însă nespusă dreptate. Ceea ce zice adică, este. Când cineva are bunăvoință și zel, i se vor da lui toate cele de la Dumnezeu. Când este gol, nici pe cele ale sale nu le va primi înapoi, nici cele de la Dumnezeu nu i se vor da. Că și ceea ce i se pare că are, zice, se va lua de la el; nu pentru că Dumnezeu ia înapoi ceea ce dă, ci ca să nu se învrednicească el de cele ale Lui." În același fel tâlcuiesc Părinții acest loghion al lui Iisus și în parabola talanților, socotind ca subiect al lui „are" pe cel ce deține o vrednicie în Biserică și ca obiect darul cuvântului și al învățăturii sau o altă harismă. „Darul cuvântului și al învățăturii având-l spre a-l folosi, remarcă iarăși Hrisostom, și nefolosindu-l, și harul îl va pierde. Iar cel ce este cuprins de zel, mai mult va lucra darul."

3.5.3. Parabola seminței care crește fără intervenția lucrătorului (4, 26-29)

26Și zicea: Așa este împărăția lui Dumnezeu, ca un om care aruncă sământa în pământ, 27Și doarme și se scoală, noaptea și ziua, și sământa răsare și crește, cum nu știe el. 28Pământul rodește de la sine: mai întâi pai, apoi spic, după aceea grâu deplin în spic. 29Iar când rodul se coace, îndată trimite secera, că a sosit secerișul.

Această parabolă[131] este una dintre puținele învățături care sunt păstrate, între Sinoptici, numai de Marcu. Împărăția lui Dumnezeu este asemuită cu lucrarea agricultorului răbdător[132] care, după ce seamănă sământa, „doarme" și „se scoală", în timp ce sământa răsare și crește „cum nu știe el". Răsărirea și rodirea se vor săvârși la vremea lor independent – desigur, nu de lucrările agricole elementare, care sunt subînțelese – ci de dorința agricultorului de a grăbi rezultatul dorit al lucrărilor sale.

Înțelesul acestei parabole este următorul: sământa pe care a semănat-o în lume Mesia va rodi la vremea ei fără ca încercările oamenilor să poată influența pozitiv sau negativ rezultatul, grăbind prematur sau împiedicând rezultatul care, într-un fel sau altul, va fi, pentru că „pământul rodește de la sine". Grija înainte de vreme și nerăbdarea lucrătorilor Evangheliei e posibil să distrugă lucrarea lui Dumnezeu în lume (vezi pilda neghinelor, la Mt. 13, 24-30, 36-43) și, mai ales, mărturisesc lipsa de încredere în Dumnezeu, Cel ce a semănat prin lucrarea lui Mesia sământa Evangheliei în ogorul lumii. Omul nu poate în nici un fel să oblige pe Dumnezeu să grăbească venirea împărăției Sale, nici prin pazirea credincioasă a Legii, cum credeau fariseii, nici prin violența accentuată împotriva romanilor, cum voiau zeloții, nici prin calcule exacte ale timpului distrugerii alcătuirii prezente a lumii, cum au făcut scriitorii apocaliptici. Împărăția va veni în mod „automat - de la sine", într-un mod pe care omul nu-l cunoaște și nici nu-l poate controla. Venirea Împărăției este o lucrare a lui Dumnezeu atât de sigură, pe cât de sigur este procesul răsăririi după semănarea seminței în pământ. Omul nu poate nimic altceva decât să aibă încredere neclintită în Dumnezeu și să aștepte împlinirea

---

131 Vezi N. Dahl, „The Parables of Growth", *Studia Teologica* 5 (1951), 132-166; J. Dupont, „La parabole de la semance qui pousse toute seule", *RechSR* 55 (1967), 367-392; R. Stuhlmann, „Beobachtungen und Überlegungen zu Markus 4, 26-29", *NTS* 19 (1972-73), 153-162; J. Dupont, „Encore la parabole de la semance qui pousse toute seule", *Jesus und Paulus. Festschrift W. G. Kümmel*, 1975, 96-108.

132 Între numirile care s-au dat parabolei este și numirea „lucrătorul răbdător".

hotărâtă a iconomiei Sale mântuitoare. Desigur, aşteptarea nu are deloc sensul de nelucrare, ci de încredinţare că rodirea finală este lucrarea lui Dumnezeu – dincolo de activitatea de la sine înţeleasă a omului. Împărăţia lui Dumnezeu, care este ascunsă pentru moment (vezi 4, 22), la fel ca sămânţa în pământ, se va arăta definitiv când vor veni vremurile „pe care Tatăl le-a pus în stăpânirea Sa". Alte parabole accentuează participarea omului la lucrarea de arătare a Împărăţiei; această parabolă, presupunând această participare, subliniază mai ales încrederea în Dumnezeu.

Parabola este adresată de către Iisus, după anumite păreri, oamenilor care se bazează pe propriile puteri şi cred că prin lucrările lor pot grăbi sosirea noii lumi a Împărăţiei lui Dumnezeu. Astfel de oameni, dintre cei la care ne-am referit mai înainte, erau îndeosebi zeloţii, care voiau să scuture jugul roman prin folosirea forţei şi să instaureze pe Mesia. Că Iisus s-a adresat numai lor prin această parabolă, aşa cum susţin anumiţi interpreţi[133], nu putem accepta în întregime. Ipoteza, desigur, poate fi foarte plauzibilă. Dar importanţă primă nu are atât căutarea auditorului primar al lui Iisus, cât căutarea mesajului pe care parabola îl are pentru oamenii fiecărui veac: această parabolă subliniază încredinţarea desăvârşită despre faptul că lucrarea izbăvitoare pe care Mesia a început-o în lume se va împlini cu siguranţă; de la oameni se cere răbdare cu lucrare şi încredere deplină în Dumnezeu.

3.5.4. Parabola grăuntelui de muştar (4, 30-32) Mt. 13, 31-32; Lc. 13, 18-19

30Şi zicea: Cum vom asemăna împărăţia lui Dumnezeu, sau în ce pildă o vom închipui? 31Cu grăuntele de muştar care, când se seamănă în pământ, este mai mic decât toate seminţele de pe pământ; 32Dar, după ce s-a semănat, creşte şi se face mai mare decât toate legumele şi face ramuri mari, încât sub umbra lui pot să sălăşluiască păsările cerului.

133 De ex., J. Jeremias, 151 ş.u..

În antiteza dintre „grăuntele de muştar" iniţial, care este „mai mic decât toate seminţele de pe pământ" şi copacul final, care este „mai mare decât toate legumele", se află noima acestei mici parabole[134], care la ceilalţi doi Evanghelişti Sinoptici este urmată de parabola cu acelaşi înţeles, a aluatului (Mt. 13, 33; Lc. 13, 20-21)

Propovăduirea Împărăţiei lui Dumnezeu, conform parabolei tâlcuite, este ca un grăunte de muştar care, dintr-o mică sămânţă, se face pom cu ramuri mari în care se sălăşluiesc păsările cerului; cu alte cuvinte, cuprinde atâta dinamism încât, la sfârşit, când se va dezvolta, va cuprinde toată lumea. Iisus spune această parabolă, după Hrisostom, ucenicilor, „aducându-i pe ei la credinţă şi arătând că propovăduirea se va întinde cu adevărat... şi că mai slabi decât toţi erau ucenicii şi mai mici decât toţi, dar, pentru că era mare puterea care era în ei, s-a răspândit în toată lumea".

Desigur, între „grăuntele de muştar" iniţial şi pomul din urmă există procesul succesiv de maturizare şi împlinire, care se săvârşeşte prin extinderea Bisericii în toată lumea. În această extindere succesivă, mulţi interpreţi[135] găsesc centrul de greutate al parabolei, fără ca asta să însemne că nesocotesc că stadiul final al Împărăţiei este lucrarea lui Dumnezeu sau că nu recunosc antiteza dintre forma actuală şi cea finală a Împărăţiei. Părinţii Bisericii socotesc faptul extinderii succesive a propovăduirii creştine în lume ca deja împlinit. Astfel, de exemplu, Teofilact scrie despre predica lui Iisus şi a Apostolilor că „semănată în pământ, ea s-a întins şi a crescut, aşa încât păsările cerului, adică toate cele cereşti şi înalte pentru cuget şi pentru cunoştinţă, îşi fac sălaş în ei. Căci câţi înţelepţi, lăsând înţelepciunea cea elinească, s-au odihnit prin propovăduire? Deci mai mare decât toate a ajuns predica şi ramuri mari a

134 Vezi O. Kuss, „Zum Sinngehalt des Doppelgleichnisses von Senfkorn und Sauerteig", *Biblica* 40 (1959), 641-653; J. Dupont, „Les paraboles du senévé et du levain", *NRT* 89 (1967), 897-913; H. McArthur, „The Parable of the Mustard Seed", *CBQ* 33 (1971), 198-201.

135 Îndeosebi Părinţii interpeţi (vezi pasajele în Comentariul lui Trambelas la Mt. 13, 31-32) şi mulţi romano-catolici (de ex. Kuss şi Dupont, din notele anterioare).

făcut". Şi iarăşi, acelaşi interpret: „Grăunte de muştar este predica apostolilor şi apostolii; căci puţini părând aceştia, întreaga lume au cuprins-o".

Unitatea capitolului cu parabole din Marcu se termină cu remarca evanghelistului, că Iisus a învăţat prin multe parabole (v. 33). Evanghelistul cunoaşte, deci, că tradiţia Bisericii despre parabole este foarte întinsă şi mai bogată faţă de cea pe care el o reţine. În versetul 34 se face deosebirea între cercul mai mare de ascultători şi cercul restrâns al ucenicilor, cărora Iisus „le lămurea toate, deosebi" (vezi observaţiile de la 4, 10-12).

3.6. Stăpânirea pe care Iisus o are asupra puterilor firii (4, 35-41)
Mt. 8, 23-27; Lc. 8, 22-25

35Şi în ziua aceea, când s-a înserat, a zis către ei: Să trecem pe
ţărmul celălalt. 36Şi lăsând ei mulţimea, L-au luat cu ei în corabie, aşa
cum era, căci erau cu El şi alte corăbii. 37Şi s-a pornit o furtună mare
de vânt şi valurile se prăvăleau peste corabie, încât corabia era aproape
să se umple. 38Iar Iisus era la partea dindărăt a corăbiei, dormind pe
căpătâi. L-au deşteptat şi I-au zis: Învăţătorule, nu-Ţi este grijă că
pierim? 39Şi El, sculându-Se, a certat vântul şi a poruncit mării: Taci!
Încetează! Şi vântul s-a potolit şi s-a făcut linişte mare. 40Şi le-a zis
lor: Pentru ce sunteţi aşa de fricoşi? Cum de nu aveţi credinţă? 41Şi s-
au înfricoşat cu frică mare şi ziceau unul către altul: Cine este oare,
Acesta, că şi vântul şi marea I se supun?

După parabole, evanghelistul istoriseşte o serie de minuni ale lui Iisus care arată stăpânirea Lui asupra puterilor firii (4, 35-41), asupra demonilor care-i asupresc pe oameni (5, 1-20), asupra bolii (5, 25-34) şi asupra morţii (5, 21-24,35-34).

În prima relatare, a minunii pe care o examinăm aici[136], este de remarcat modul autoritar în care Iisus se adresează lacului învolburat prin cuvintele „taci, încetează" (v. 39), cuvinte care

[136] Vezi G. Schille, „Die Seesturmerzälung Markus 4, 35-41 *ZNW* 56 (1965), 30-40. Kertelge, *Die Wunder Jesu...*, 91-100.

amintesc porunca dată demonului care se ascundea în bolnavul din sinagoga din Capernaum (1, 25). Acest paralelism nu trebuie să ne surprindă deoarece, în conformitate ce concepţiile vremii, în elementele ameninţătoare ale naturii se ascund puteri demonice. De asemenea, marea găzduieşte puterile potrivnice lui Dumnezeu. De aceea, şi în Vechiul Testament se vorbeşte în repetate rânduri despre stăpânirea lui Dumnezeu peste mare[137] şi în Apocalipsa lui Ioan se spune despre „noul Ierusalim" că nu va avea mare (21, 1).

Şi Iisus Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu, are autoritate asupra puterilor demonice, porunceşte stihiilor firii şi ele Îl ascultă. Desigur, El însuşi, prin această stăpânire a Sa, conduce de la pupa[138] („partea dindărăt a corabiei", v. 38) corabiei şi îi mustră pe ucenici pentru puţina lor credinţă (v. 40). Ucenicii simt teamă pentru puterea pe care Învăţătorul lor o are şi uimire pentru că natura I se supune (v. 41). „Hristos stăpâneşte marea exact ca şi atotputernicul Domn al Vechiului Testament"[139]

3.7. Vindecarea demonizatului din ţinutul Gadarenilor (Gherasinenilor) (5, 1-20)
Mt. 8, 28-34; Lc. 8, 26-39

1Şi a venit de cealaltă parte a mării în ţinutul Gadarenilor. 2Iar
după ce a ieşit din corabie, îndată L-a întâmpinat, din morminte, un
om cu duh necurat, 3Care îşi avea locuinţa în morminte, şi nimeni nu
putea să-l lege nici măcar în lanţuri, 4Pentru că de multe ori fiind
legat în obezi şi lanţuri, el rupea lanţurile, şi obezile le sfărâma, şi
nimeni nu putea să-l potolească; 5Şi neîncetat noaptea şi ziua era prin
morminte şi prin munţi, strigând şi tăindu-se cu pietre. 6Iar văzându-L
de departe pe Iisus, a alergat şi s-a închinat Lui. 7Şi strigând cu glas

[137] Iov 38, 8; Prov. 8, 29; Is. 50, 2; Amos 5, 8; Ps. 106, 9; 114, 3; 139, 9; 148, 7 ş.a. . Vezi şi la cuvântul θάλασσα în ΛΒΘ, 453-455.

[138] „προσκεφάλαιον τῆς πρήμνης (la cârma corabiei) este un anume tip de şedere în corabie; „aşa era numită de corăbieri partea cea mai înaltă a pupitrului de comandă a unei corăbii, unde se aşezau cei obosiţi" (Damalas).

[139] D. Tracatelli, ᾿Εξουσία καὶ Πάθος, p. 79.

puternic, a zis: Ce ai cu mine, Iisuse, Fiule al lui Dumnezeu Celui
Preaînalt? Te jur pe Dumnezeu să nu mă chinuieşti. [8]Căci îi zicea:
Ieşi duh necurat din omul acesta. [9]Şi l-a întrebat: Care îţi este
numele? Şi I-a răspuns: Legiune este numele meu, căci suntem mulţi.
[10]Şi Îl rugau mult să nu-i trimită afară din acel ţinut. [11]Iar acolo,
lângă munte, era o turmă mare de porci, care păştea. [12]Şi L-au rugat,
zicând: Trimite-ne pe noi în porci, ca să intrăm în ei. [13]Şi El le-a dat
voie. Atunci, ieşind, duhurile necurate au intrat în porci şi turma s-a
aruncat de pe ţărmul înalt, în mare. Şi erau ca la două mii şi s-au
înecat în mare. [14]Iar cei care-i păşteau au fugit şi au vestit în cetate şi
prin sate. Şi au venit oamenii să vadă ce s-a întâmplat. [15]Şi s-au dus la
Iisus şi au văzut pe cel demonizat şezând jos, îmbrăcat şi întreg la
minte, el care avusese legiune de demoni, şi s-au înfricoşat. [16]Iar cei ce
au văzut le-au povestit cum a fost cu demonizatul şi despre porci. [17]Şi
ei au început să-L roage să se ducă din hotarele lor. [18]Iar intrând El în
corabie, cel ce fusese demonizat Îl ruga ca să-l ia cu El. [19]Iisus însă nu
l-a lăsat, ci i-a zis: Mergi în casa ta, la ai tăi, şi spune-le câte ţi-a făcut
ţie Domnul şi cum te-a miluit. [20]Iar el s-a dus şi a început să vestească
în Decapole câte i-a făcut Iisus lui; şi toţi se minunau.

După cea dintâi vindecare a demonizatului, în sinagoga din Capernaum (1, 23 ş. u.), evanghelistul istoriseşte aici vindecarea unui demonizat într-o formă mai grea, vindecare pusă în legătură cu alte elemente, care fac istorisirea sa mai cuprinzătoare: descrierea bolii, reacţiile bolnavului, trecerea demonilor în turma de porci, reacţia locuitorilor acelui ţinut, porunca misionară dată de Iisus celui vindecat. Întâmplarea este relatată şi de ceilalţi doi sinoptici, cu deosebirea că, în istorisirea lui Matei este vorba de doi demonizaţi; după anumiţi Părinţi interpreţi, doi (demonizaţi) trebuie să presupunem şi la Marcu şi Luca, dar este descris numai cel „care pătimea mai rău" dintre ei. Istorisirea lui Marcu[140] este mai amplă faţă de celelalte două ale celorlalţi sinoptici, are mai multe amănunte (de ex. numărul porcilor) şi sfârşeşte prin informaţia foarte interesantă

[140] Vezi J. Craghan, „The Gerasene Demoniac", *CBQ* 30 (1968), 552-536; P. Lamarche, „Le Possédé de Gérasa", *NRT* 90 (1968), 581-597; K. Kertekge, *Die Wunder Jesu...*, 101-110.

că cel vindecat a vestit în Decapole „câte i-a făcut lui Iisus", adică el a devenit propovăduitorul noii credinţe într-un ţinut în care locuiau în principal păgâni. Poate acesta este şi ţelul final al istorisirii lui Marcu; dincolo de autoritatea (puterea) lui Iisus de a elibera pe oameni din legăturile demonilor, aici se arată începuturile propovăduirii creştine în ţinuturile stăpânite de neamuri de la răsărit de mare. Probabil demonizatul din istorisire este cel dintâi păgân pe care l-a întâlnit şi l-a vindecat Iisus, arătând astfel că este Izbăvitorul tuturor oamenilor, iudei şi păgâni.

Încercarea interpreţilor contemporani[141], de a urmări etapele prin care a trecut această istorisire înainte de a fi reţinută în scris de către evanghelist, nu a adus nimic important în înţelegerea mesajului ei. De altfel, devreme ce nu se poate întemeia pe elemente filologice, nu este posibil să fie scutită de caracterizarea de arbitrară şi fantastică.

Minunea este localizată de evanghelist în partea de răsărit a mării Galileii, „în ţara Gherasinenilor" (v. 1). Diversitatea scrierilor din manuscrise în legătură cu numirea ţinutului, a creat probleme atât editorilor Noului Testament şi criticilor textului său, cât şi interpreţilor. În timp ce pentru relatarea lui Marcu şi Luca, cea mai bună grafie mărturisită în manuscrise este „Γερασηνῶν - Gherasinenilor"[142], pentru relatarea lui Matei este mărturisită mai sigur şi este preferată de către editori grafia „Γαδαρηνῶν – Gadarenilor"[143]. Colecţiile bizantine, în timp ce în relatarea lui Luca au „Gadarenilor", la relatarea lui Matei păstrează „Γεργεσηνῶν – Gherghesenilor" iar la cea a lui Marcu pe care o interpretăm păstrează uneori „Gadarenilor", alteori „Gherghesenilor". Grafia codicelui W, „Γεργυστήνων –

[141] De ex. Pesch, în comentariul său, recunoaşte 4 etape de dezvoltare a relatării, iar Kertelge 3, fără însă să aibă dovezi filologice convingătoare.

[142] Pentru relatarea lui Marcu: Σιν, B, D, it, Vulgata, traducerea coptă sahidică, Tertulian, Eusebiu. Pentru relatarea lui Luca: P75, B, D, it, Vulgata, traducerea coptă sahidică şi bohairică, Tertulian, Chiril al Alexandriei.

[143] B, C, (Δ), Θ, 1010, (Σιν are „Γαζαρηνῶν"), Origen, Epifanie, traduceri siriene, Diatessaronul.

Ghergystenilor", este singulară şi nu este luată în discuţie de către critici. În cazul istorisirii noastre, ediţiile critice preferă grafia „Gherasinenilor", deoarece a) este mărturisită de cele mai vechi manuscrise (de tip Alexandrin şi Apusean) şi b) „Gadarenilor" este o încercare de asemănare şi armonizare a copiilor cu Mt. 8, 28, în timp ce „Ghergesenilor" provine din diortosirea făcută de Origen[144]. Origen respinge atât Gherasa cât şi Gadara ca posibile locuri în care a avut loc minunea şi preferă Ghergesa, amintită în tradiţii locale legate de aceasta[145]. Nu este cunoscut însă, unde se afla Ghergesa. Despre Gherasa ştim că se afla în ţinutul Decapole, la 60 km spre răsărit de mare, iar despre Gadara (importantă cetate cu o cunoscută şcoală a filosofilor stoici) că era la 10 km sud-est de mare.

În orice caz, fie că e vorba de Gherasa (care are de partea ei cea mai puternică tradiţie manuscrisă), fie de Gadara (care corespunde mai mult datelor topografice ale istorisirii), pentru evanghelist are mare importanţă teologică nu localizarea în sine, ci evenimentul care s-a petrecut în ea. Toată importanţa amintirii ţinutului (fie Gherasa, fie Gadara) constă, aşa cum am mai spus, în caracterul misionar al sfârşitului istorisirii: cel vindecat propovăduieşte pe Hristos în Decapole.

Pe Iisus, Care coboară din corabie, îl întâmpină un om „cu duh necurat" (v. 2). Despre preferinţa lui Marcu, de a folosi pentru demonizaţi expresii care arată locuirea lor de către un „duh necurat" sau un „duh mut şi surd" sau de către demoni în general, vezi comentariile la pericopa 1, 23-28. Starea dezolantă şi mizerabilă a demonizatului este descrisă într-un mod foarte sugestiv în versetele 3-5: omul acesta este inadaptabil din punct de vedere social, devreme ce trăieşte în morminte şi în munţi fără a avea legătură cu ceilalţi membri ai societăţii; are o agresivitate puternică, pe care nu o poate stăpâni în nici un fel,

[144] Pentru mai multe informaţii vezi Metzger, p. 84 şi 23.

[145] Vezi Origen, *Coment. la Ioan*, V, 41, 208 ş.u. (Sources Chrétiennes 157, 288). Părerea lui Origen este susţinută şi de către Victor al Antiohiei. Despre problema criticii textului la acest verset, vezi T. Baarda, „Gadarens, Gerasenes, Gergesenes and the Diatessaron translations", *Neotestamentica et Semitica. Studies in Honour of M. Black*, 1969, 181-197.

devreme ce rupe lanţurile cu care îl leagă; este stăpânit de mania autodistrugerii („tăindu-se cu pietre"); în loc să vorbească normal şi pe un ton firesc, el „strigă" ziua şi noaptea; în sfârşit, suferă de scindare internă de personalitate, aşa cum se adaugă în versetul 9, unde se dă şi sensul numelui său („Legiune, că mulţi suntem"). Fără să o spună deschis, Evanghelistul lasă cititorului să înţeleagă stricarea acelei „bună foarte" făpturi a lui Dumnezeu, care, atunci când se îndepărtează de comuniunea corectă şi făcătoare de viaţă cu Dumnezeu, se îndepărtează şi de comuniunea cu ceilalţi oameni, fiind condus astfel la distrugere, distrugere care se transformă şi în ameninţare faţă de celălalt (vezi amănuntele descrierii din Mt. 8, 28 „foarte cumpliţi, încât nimeni nu putea să treacă pe calea aceea").

Evanghelistul prezintă pe Iisus ca pe Cel ce eliberează pe om din legăturile demonice. Această putere a lui Mesia o recunoaşte demonul ascuns în om, care, după concepţiile vremii, deţine cunoştinţă despre anumite stări sau persoane; de aceea cel demonizat se şi grăbeşte să se închine lui Iisus (v. 6) şi strigă puternic „ce ai cu mine, Iisuse, Fiule al lui Dumnezeu Celui Preaînalt; Te jur pe Dumnezeu să nu mă chinuieşti" (v. 7); Şi asta pentru că, aşa cum Evanghelistul o spune în versetul 8, Iisus dăduse demonului din om porunca „trimiterii afară". Prin fraza de mai sus demonul, care vorbeşte prin gura celui bolnav, recunoaşte a) că nu există nimic comun între Iisus care mântuieşte pe om şi demonul care îl distruge; b) că Cel căruia se adresează este „Fiul lui Dumnezeu Celui Preaînalt" şi c) că prezenţa Fiului lui Dumnezeu în lume arată sfârşitul stăpânirii lui. Cu alte cuvinte, demonul recunoaşte venirea vremurilor din urmă (eshatonului), care coincide cu pedepsirea demonilor. Mesia face deja prezentă pedeapsa eshatologică a puterilor demonice; amănuntul din fraza demonului, conform cu relatarea lui Mt. 8, 29 – „ai venit *mai înainte de vreme* ca să ne chinuieşti?" – reliefează mai bine importanţa prezenţei lui Mesia în lume, care constă în eliberarea omului din stăpânirea chinuitoare a diferitelor puteri demonice, precum şi a stărilor demonice. Aceste stări, fie provocate de el însuşi (ură, poftă de

stăpânire, tendință distructivă și autodistructivă, ș. a.), fie de alții, care desigur sunt subjugați de aceeași putere a răului, arată cât de real este răul în lume și cât de departe de realitate sunt părerile celor care, ignorând stările demonice concrete ale vieții, continuă să și-l închipuie pe satana numai prin reprezentările cu chip de fiare din vremurile de dinainte.

Dovadă a extraordinarei autorități a lui Iisus asupra demonilor este, după versetul 9, dialogul alert al Lui cu demonii, iar după versetul 10, rugămintea celui din urmă către primul, de a-i permite să găsească alt adăpost în ținut. Numai cel mai puternic poate – și nu numai după concepțiile vremii de atunci! – să ceară de la unul mai slab numele său (devreme ce el însuși este și trebuie să fie cunoscut) și în continuare să dea poruncă despre ce trebuie să facă. Răspunsul demonizatului, „Legiune este numele meu, că mulți suntem", arată scindarea personalității sale, care este mărturisită și mai mult de faptul că cel bolnav vorbește uneori la persoana I singular („numele meu", „ce ai cu mine", etc.) și alteori la persoana I plural („trimite-ne pe noi", v. 12). Numele demonului, „legiune"[146], nu înseamnă că existau în om 4 sau 6 mii de demoni – câți constituiau o legiune romană – ci că erau atât de mulți, o armată întreagă, cât să îi fărâmițeze personalitatea.

Cererea demonilor se concretizează în continuare (v. 11-13): Ei cer lui Iisus să le permită să se sălășluiască într-o turma de porci care păștea acolo. Iisus primește cererea – „nu convins de aceia, ci multe lucruri făcând cu iconomie prin aceasta", după Sf. Ioan Gură de Aur – cu rezultatul direct că porcii („ca la două mii", după informația pe care o păstrează numai Marcu) se aruncă de pe țărmul înalt și se îneacă în mare. Ce anume „a făcut cu iconomie" Iisus, îngăduind mutarea demonilor din om în animale? Vrea să arate că duhul demonic, oriunde ar intra să locuiască, în oameni sau în animale, aduce distrugerea? Vrea să

[146] Este puțin probabilă aluzia politică la romani, pe care o vede Gnilka prin numirea demonilor „Legiune"; de asemenea, acest comentator recunoaște în cererea demonilor de a rămâne în acea țară intenția romanilor de a rămâne ca ocupanți în Iudeea, în timp ce locul lor este acolo unde îi trimite Iisus pe demoni, în adânc!

sublinieze incomparabila valoare a omului a cărui mântuire merită osteneala oricărei jertfe? Aceste răspunsuri și altele asemenea s-au dat de către Părinți[147]. Părerea susținută de anumiți interpreți că, în felul acesta sunt pedepsiți crescătorii de porci deoarece, în ciuda interdicției din legea mozaică, ei se hrănesc cu porci, nu e valabilă, nu numai pentru că evenimentul are loc în ținut păgân, unde această interdicție legislativă nu-și afla sensul, ci și pentru că din punct de vedere teologic nu adaugă nimic la poziția lui Iisus față de Lege, cunoscută din Evanghelii.

Comentatorii contemporani notează istorisiri paralele din lumea veche, despre „scoaterea" demonilor din oameni, pe care o făceau exorciștii și „trimiterea" lor într-un anumit animal[148].

Informarea locuitorilor ținutului de către cei ce pășteau porcii despre toate (v. 14 și 16) are ca rezultat faptul că ei se grăbesc către Iisus, lângă Care văd pe cel ce mai înainte era demonizat, acum „îmbrăcat și întreg la minte", și sunt cuprinși de frică (v. 15). Frica nu îi duce însă la recunoașterea autorității mesianice a lui Iisus, ci la rugămintea de a părăsi ținutul lor (v. 17). Socotind, evident, nimicirea turmei ca un fapt important din vindecarea demonizatului și temându-se că prezența lui Iisus printre ei poate să fie cauza și a altor rele asemănătoare, caută să scape de el; exemplu caracteristic de oameni care sunt prinși în mrejele problemelor de zi cu zi, ei nu primesc mesajul vreunui eveniment minunat care se săvârșește în mijlocul lor. Dimpotrivă, cel mai înainte demonizat caută apropierea de Iisus („ca să fie cu El", v. 18). Un element caracteristic al smulgerii sale din stăpânirea demonică este, în opoziție cu agresivitatea și nesociabilitatea de dinainte, dorința unei comunicări continue cu Iisus și, desigur, așa cum se va vedea în continuare, cu oamenii. Iisus nu primește cererea celui vindecat

[147] Vezi și comentariul lui Teofilact : „Le-a dat voie să intre în porci ca să învățăm că, precum de porci nu le-a fost milă și i-au înecat, așa nici de omul acela nu le-ar fi putut fi milă, de n-ar fi fost puterea lui Dumnezeu să-l păzească ; căci demonii, vrăjmași fiind, într-o clipită ne-ar zdrobi, de nu ne-ar păzi Dumnezeu".

[148] Vezi comentariul lui Pesch la pasajul respectiv.

ci – contrar celor întâmplate până acum în relatările minunilor, unde Iisus a interzis orice discuție despre eveniment – îi dă porunca să propovăduiască ceea ce i s-a întâmplat (v. 19). Împlinind porunca, cel mai înainte bolnav propovăduieşte în Decapole „câte i-a făcut lui Iisus", având ca rezultat faptul că toți se minunează (v. 20).

Scopul misionar al finalului istorisirii este vădit: cel mai înainte demonizat, cândva izvor de distrugere atât a sa, cât şi a celorlalți, devine acum vestitor al învățăturii şi al faptelor lui Iisus în ținutul păgân al Decapolei. Din faptul că Matei, în relatarea sa, trece cu vedere această notă misionară, iar Luca transmite porunca lui Iisus către cel vindecat fără a aminti de Decapole, este posibil ca precizarea să se lege, în cazul acesta, de interesul special al lui Marcu pentru cititorii săi, creştini proveniți dintre neamuri – lucru care va fi şi mai clar în unitatea pericopelor care urmează, unde Evanghelistul prezintă pe Iisus care, respins de iudei, se întoarce către neamuri, subliniind astfel cadrele universale ale trimiterii Sale.

3.8 Vindecarea femeii cu scurgere de sânge şi învierea fiicei lui Iair (5, 21-43)

Mt. 9, 18-26; Lc. 8, 40-56

[21]Şi trecând Iisus cu corabia iarăşi de partea cealaltă, s-a adunat
la El mulțime multă şi era lângă mare. [22]Şi a venit unul din mai-marii
sinagogilor, anume Iair, şi văzându-L pe Iisus, a căzut la picioarele
Lui, [23]Şi L-a rugat mult, zicând: Fiica mea este pe moarte, ci, venind,
pune mâinile tale peste ea, ca să scape şi să trăiască. [24]Şi a mers cu el.
Şi mulțime multă îl urma pe Iisus Şi Îl îmbulzea. [25]Şi era o femeie care
avea, de doisprezece ani, curgere de sânge. [26]Şi multe îndurase de la
mulți doctori, cheltuindu-şi toate ale sale, dar nefolosind nimic, ci mai
mult mergând înspre mai rău. [27]Auzind ea cele despre Iisus, a venit în
mulțime şi pe la spate s-a atins de haina Lui. [28]Căci îşi zicea: De mă
voi atinge măcar de haina Lui, mă voi vindeca! [29]Şi îndată izvorul
sângelui ei a încetat şi ea a simțit în trup că s-a vindecat de boală. [30]Şi
îndată, cunoscând Iisus în Sine puterea ieşită din El, întorcându-Se

către mulțime, a întrebat: Cine s-a atins de Mine? [31]Şi I-au zis
ucenicii Lui: Vezi mulțimea îmbulzindu-Te şi zici: Cine s-a atins de
Mine? [32]Şi Se uita împrejur să vadă pe aceea care făcuse aceasta. [33]Iar
femeia, înfricoşându-se şi tremurând, ştiind ce i se făcuse, a venit şi a
căzut înaintea Lui şi I-a mărturisit tot adevărul; [34]Iar El i-a zis: Fiică,
credința ta te-a mântuit, mergi în pace şi fii sănătoasă de boala ta!
[35]Încă vorbind El, au venit unii de la mai-marele sinagogii, zicând:
Fiica ta a murit. De ce mai superi pe Învățătorul? [36]Dar Iisus, auzind
cuvântul ce s-a grăit, a zis mai-marelui sinagogii: Nu te teme. Crede
numai. [37]Şi n-a lăsat pe nimeni să meargă cu El, decât numai pe Petru
şi pe Iacov şi pe Ioan, fratele lui Iacov. [38]Şi au venit la casa mai-
marelui sinagogii şi a văzut tulburare şi pe cei ce plângeau şi se
tânguiau mult. [39]Şi intrând, le-a zis: De vă tulburați şi plângeți?
Copila n-a murit, ci doarme. [40]Şi-L luau în râs. Iar El, scoțându-i pe
toți afară, a luat cu Sine pe tatăl copilei, pe mama ei şi pe cei ce îl
însoțeau şi a intrat unde era copila. [41]Şi apucând pe copilă de mână, i-
a grăit: Talita kumi, care se tâlcuieşte: Fiică, ție zic, scoală-te! [42]Şi
îndată s-a sculat copila şi umbla, căci era de doisprezece ani. Şi s-au
mirat îndată cu uimire mare. [43]Dar El le-a poruncit, cu stăruință, ca
nimeni să nu afle de aceasta. Şi le-a zis să-i dea copilei să mănânce.

Aceste două istorisiri despre minuni[149] s-au transmis strâns unite în întreaga tradiție sinoptică, nu numai pentru coerența şi conexiunea lor temporală (lucru de care se îndoiesc anumiți comentatori contemporani, socotind unificarea celor două o lucrare redacțională a lui Marcu), ci şi pentru înțelesul lor teologic, după care Mesia este prezentat ca Domn peste boală şi moarte; de asemenea, tema încrederii în Domnul cel tămăduitor şi dătător de viață uneşte foarte strâns cele două episoade.

În timpul revenirii lui Iisus de la țărmul de răsărit al mării (vezi 5, 1-20) „iarăşi de partea cealaltă", evident în partea de vest, găseşte o mulțime de oameni care Îl aşteaptă şi printre ei un „mai mare al sinagogii – ἀρχισυνάγωγον", care-I cade la picioarele şi cere intervenția Sa pentru a o salva pe fiica lui, care era pe moarte (v. 21-24a). Mai-marele sinagogii (după Matei,

[149] Vezi K. Kertelge, *Die Wunder Jesu...*, 110-120; R. Pesch, *Jairus* (Mk 5, 22/Lk 8, 41), BZ 14 (1970), 252.

mai simplu, „dregător – ἄρχον" şi după Luca, „mai-marele sinagogii ἄρχον τῆς συναγωγῆς) este conducătorul de drept al sinagogii, care se îngrijeşte de ordinea din timpul cultului, adică rânduieşte persoanele care vor citi rugăciunile şi textele biblice, se îngrijeşte de dotarea şi întreţinerea clădirii şi face parte din consiliul celor trei al sinagogii. Mai-marii sinagogii sunt amintiţi şi în alte locuri din Noul Testament (vezi Lc. 13, 14; F. A. 13, 15; 8, 17). Dintr-o anumită însemnare a sinagogii din Ierusalim, Gnilka trage concluzia că această demnitate de mai-mare al sinagogii era moştenită.

Numele mai-marelui sinagogii din povestirea noastră, Iair (Ἰάειρος), este o formă elinizată a ebraicului Iair (Ἰαΐρ)[150], care înseamnă „Dumnezeu luminează" sau „Dumnezeu ridică"; acest al doilea sens a condus pe anumiţi interpreţi la ipoteza că numele acesta s-a dat mai-marelui sinagogii mai târziu, când a devenit membru al Bisericii (Grundmann).

Iair, depăşind prejudecăţile coreligionarilor săi despre persoana lui Iisus, precum şi barierele care i le-ar fi pus atât vrednicia funcţiei sale de demnitar, cât şi comentariile cunoscuţilor săi, adresează o rugăminte caldă („L-a rugat mult") către Iisus, Cel cunoscut deja în regiune pentru minunile Sale, de a-Şi pune mâna peste „fiica" (θυγάτριον – copilă, fiică) lui, care era pe moarte (evanghelistul nostru are o preferinţă deosebită pentru diminutive – deşi aici s-ar putea presupune că redă terminologia tandră folosită de tatăl copilei) ca să o vindece. Fără comentarii, pornesc spre casa dregătorului iudeu.

Pe cale, însă, evanghelistul inserează un episod (v. 24b – 34) care se leagă de minunea învierii nu numai temporal şi locativ, ci şi teologic, ca un preludiu. Femeia din povestire suferea de doisprezece ani de scurgere de sânge (v. 25), atâţia ani, adică, câţi trăise fiica muribundă a lui Iair, lucru care arată, pe de o parte, tirania pe care răul o exercită în diferite feluri asupra omului – dintre care cele mai rele forme sunt boala şi moartea şi, pe de altă parte, cadrul existenţial real în care Iisus îl

[150] Vezi Num. 32, 41; Judec. 10, 3; Ester 2, 5

întâlneşte pe om pentru a-l mântui. Modul în care evanghelistul descrie boala în versetul 26, cheltuielile şi înrăutăţirea situaţiei ei, include o anumită aluzie ironică la neputinţa medicinii vremii lui de a ajuta pe cea care suferea[151] (Matei le ignoră cu desăvârşire, Luca se exprimă, ca medic, oarecum mai moale) şi pregăteşte pe cititor prin încrederea în Iisus, pe care bolnava o dovedeşte în continuare. Încrederea se exprimă prin dorinţa ei, care în continuare se împlineşte, de a se atinge pur şi simplu de hainele lui Iisus (vezi 3, 10; 6, 56) ca să dobândească puterea vindecătoare pe care o are Cel ce poartă hainele. Când se atinge, se săvârşeşte şi vindecarea, pe care o simte în trupul ei, devreme ce se opreşte „izvorul sângelui" (v. 27-29)[152].

Iisus, care nu a fost străin de fapta femeii şi de puterea vindecătoare pe care i-a transmis-o, provoacă o discuţie (v. 30 ş.u.) cu ucenicii, care nu par să fi perceput cele întâmplate, aşa cum reiese din ceea ce spun, discuţie care urmăreşte să o scoată pe femeie din anonimatul mulţimii în care se ascundea şi să o aducă la un dialog faţă către faţă cu El. Teama femeii (v. 33) se poate înţelege prin prisma concepţiilor vremii, că este necurată din pricina scurgerii de sânge (Lev. 12, 1; 15, 19. 25) şi prin urmare este privată de contactele sociale şi de legătura cu ceilalţi oameni – lucru pe care-l încălcase; şi poate şi gândul încălcării poruncii şi al eventualei mustrări din partea lui Iisus îi întreţin teama. Iisus, în loc să o mustre pe femeie, laudă

[151] Vezi dezaprobări asemănătoare despre medicină în antichitate la O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 195-197; vezi şi în paralel La Tob. 2, 10: „şi m-am dus eu la doctori şi nu m-am folosit" precum şi un comentariu rabinic la pasajul de mai sus din Qiddushin IV, 14, „şi cel mai bun medic e vrednic de gheena". Dimpotrivă, cuvinte de laudă şi cinste faţă de medici în Înţ. Sir. 38, 1-15.

[152] Eusebiu păstrează tradiţia conform căreia femeia bolnavă provenea din Cezareea Palestinei, precum şi informaţia că până în zilele lui se putea vedea casa ei, aproape de care era o statuie de bronz ce înfăţişa o femeie cu mâna întinsă în poziţie de rugăciune lângă o figură de bărbat – a lui Iisus, după Eusebiu – cu o mână întinsă în direcţia femeii; statuia s-a făcut în amintirea minunii; vezi *Istoria bisericească* VII 18, 1 ВЕП 20, 24. După Evanghelia apocrifă a lui Nicodim (cap 7), femeia cu scurgere de sânge se numea Veronica.

credința ei, iar prin apelativul „fiică" (în ciuda vârstei sale, probabil înaintate) o așează în noua familie a lui Dumnezeu, pe care Însuși o întemeiază și unde caracteristica comună a membrilor săi este credința și împlinirea voii lui Dumnezeu (vezi 3, 31-35)[153].

În timp ce Iisus încă vorbea cu femeia vindecată, trimiși din casa mai marelui sinagogii vestesc că fata deja a murit și că nu mai are rost să deranjeze mai mult pe Învățătorul[154]. Să presupunem că oamenii din preajma dregătorului iudeu împărtășesc încrederea aceluia față de Iisus și din respect nu vor să îl mai deranjeze mai mult? Sau să presupunem că acești oameni, prieteni și rude, nefiind de acord cu el în legătură cu acțiunea sa nedemnă de un membru important al sinagogii, se grăbesc cu mulțumire ascunsă să îi arate zădărnicia încercării sale și să îl împiedice de la scăderea prestigiului său care ar fi urmat acestei acțiuni, devreme ce nu mai există nădejde de vindecare? Din text nu se poate trage nici o concluzie, pentru că evanghelistul nu este interesat de analize psihologice ale persoanelor figurante în povestire (de altfel, nici ale protagoniștilor), ci de sublinierea puterii stăpânitoare a lui Iisus asupra bolii și a morții. În Acesta din urmă se concentrează atât interesul său cât și mesajul istorisirii.

De notat că, în relatarea lui Matei, moartea fiicei era deja pricina care l-a dus pe Iair la Iisus cu rugămintea de a veni să îi dea viață (Mt. 9, 18). Iisus, ca să revenim la povestirea lui Marcu, „auzind"[155] informația despre moarte, zice, adresându-Se mai-marelui sinagogii: „Nu te teme. Crede numai" (v. 36). „Nu

153 După erminia alegorică a lui Teofilact, femeia cu scurgere de sânge este omenirea care nu putea să fie vindecată de medicii și înțelepții acestei lumi, ci și-a aflat vindecarea în întâlnirea ei cu Hristos.

154 Verbul σκύλλειν înseamnă a strica, a nimici și, metaforic, a deranja, a tulbura.

155 În loc de παρακούσας din manuscrisele Σιν$^{\beta}$, B, L, W, Δ, 892, manuscrisele Σιν$^{\alpha}$, A, C, D, K, Θ, Π, colecțiile bizantine și traducerile vechi au „ἀκούσας". Această a doua grafie este socotită o corectură pe baza grafiei mai simple din Lc. 8, 50 (vezi Metzger, 87). Παρακούω înseamnă aici: aud din întâmplare, fără ca ceea ce s-a spus să mi se adreseze (W. Bauer).

te teme" amintește de scene de teofanii sau anghelofanii din Vechiul și Noul Testament – o astfel de scenă de descoperire va avea loc peste puțin în casa lui Iair. Îndemnul „crede" întărește pe demnitarul iudeu, care era normal să se clatine la auzul grozavei vești; de asemenea, acest îndemn amintește că, puțin mai înainte, vindecarea femeii a fost o consecință a credinței.

Când se apropie vremea în care se va arăta puterea lui Dumnezeu, Iisus ia cu Sine pe cei trei ucenici (Petru, Iacov și Ioan), care se află cu El și la celelalte momente importante ale activității Sale și intră în casa durerii unde plângerea și lamentația[156] pentru copila moartă începuseră deja (v. 37-38). Observația lui Iisus, că nu e nevoie de plângere, deoarece copila nu a murit ci doarme, este întâmpinată de către cei prezenți cu ironie (39-40a), crezând că ei cunosc mai bine realitatea. Teofilact, comentând într-un fel apologetic „κατελέγων – Îl luau în râs", spune că „aceștia sunt dovediți ca mărturisind împotriva lor înșiși, când cu adevărat (El) a înviat pe cea care zăcea moartă". Iisus, ca Domn al vieții și al morții, însoțit de părinții copilei și de „cei ce erau cu El", adică de cei trei ucenici și ținând-o de mână pe copila moartă, dă cu autoritate porunca pe care evanghelistul o păstrează în aramaică: „Talita kumi" și traduce îndată în grecește „Fiică, ție îți zic, scoală-te" (v. 40b-41).

Porunca se împlinește imediat, copila de doisprezece ani se scoală și umblă, în timp ce temă mare îi cuprinde pe toți cei prezenți (v. 41). Istorisirea se încheie cu tema „tainei mesianice", cunoscută din cazurile anterioare, și cu porunca lui Iisus de a-i da copilei să mănânce, ca să nu mai existe nici o îndoială că învierea „s-a făcut cu adevărat și nu după închipuire" (Teofilact). Evanghelistul nu se interesează să descrie schimbarea de atitudine a oamenilor care „Îl luau în râs" pe Iisus (este suficientă o declarație generală despre marea

156 După obiceiul epocii, în mormântul chiar și al celui mai sărac israelit trebuia să aibă loc două bocitoare și o femeie care ungea cu mir, ca prin cântările de jale și muzică să alunge duhurile rele care încearcă să răpească sufletul abia ieșit din trup, dar care continuă încă să rămână lângă el. De obicei îngroparea urma imediat morții (vezi Grundmann, la pasajul respectiv).

uimire care i-a cuprins pe toți cei de față), nici nu ne informează despre recunoștința mai-marelui sinagogii sau despre viața de mai departe a copilei, devreme ce scopul său a fost împlinit prin puterea lui Iisus asupra morții, putere pe care o va manifesta prin Învierea Sa – începutul darului vieții pentru omenire.

4. RESPINGEREA LUI IISUS DE CĂTRE POPORUL ISRAELIT. ÎNTOARCEREA LUI CĂTRE NEAMURI ŞI DESCOPERIREA ÎMPĂRĂȚIEI LUI DUMNEZEU ACESTORA (6, 1 - 8, 26)

Înainte de a explica unitatea textuală 6, 1 – 8, 26, trebuie să facem două observații preliminare despre conținutul ei și legătura ei cu ceilalți sinoptici.

a. În unitatea de text 6, 1 – 8, 26 evanghelistul păstrează anumite episoade şi învățături de la sfârşitul activității galileene a lui Iisus, chiar dacă între ele aminteşte ieşirea Sa în hotarele Tirului (7, 24) sau în Decapole (7, 31). E clar că evanghelistul face o selecție a câtorva evenimente din activitatea lui Iisus înainte de mergerea Sa către Ierusalim pentru pătimire. Este paradoxal faptul că Luca, care în general urmăreşte şirul istorisirii lui Marcu şi, desigur, în ceea ce priveşte minunile este pe aceeaşi linie cu Marcu mai mult decât Matei, trece imediat de la Mc. 6, 44 la Mc. 8, 27 (vezi Lc. 9, 17-18), ignorând cu totul materialul din Mc. 6, 45 – 8, 26. Să presupunem că nu a găsit aceste versete în textul lui Marcu pe care l-a avut la îndemână? Această părere o susțin anumiți cercetători contemporani. Matei, din contră, în afară de câteva mici excepții, redă tot materialul acesta.

b. Despre planul acestei unități de text s-a observat[157] că există anumite istorisiri paralele, care constituie două grupe paralele: I) 6, 34 – 7, 37 şi II) 8, 1 – 26, care încep amândouă cu înmulțirea pâinilor şi se sfârşesc cu o vindecare (prima, a celui surd şi mut, a doua – a orbului). Corespondența istorisirilor din cele două grupe este următoarea:

6, 34-44 săturarea celor cinci mii / 8, 1-9 săturarea celor patru mii
6, 45-56 traversarea mării / 8, 10 traversarea către Dalmanutha

[157] Klostermann, Grumndmann, Schmid, ş. a.

7, 1-23 discuţia cu fariseii despre curăţie / 8, 11-13 discuţia cu fariseii despre„semn"
7, 24-30 pâinea şi firimiturile(vindecarea fiicei femeii siro-feniciene) /
8, 14-21 cuvinte despre pâinea şi aluatul fariseilor
7, 31-37 vindecarea unui surdo-mut / 8, 22-26 vindecarea unui orb

Dacă se urmăreşte la modul mai general evoluţia gândirii evanghelistului în această unitate de text, se poate constata că, în linii generale, ea este următoarea: Iisus, care nu este primit de către iudeii de acelaşi neam cu El (6, 1-7) şi nu este înţeles de ucenicii Săi (6, 52; 7, 18; 8, 4,14), Se întoarce către neamuri (7, 24 – 8, 9), către care Îşi extinde predica şi cărora le dă pâinea vieţii.

4.1. Dezaprobarea lui Iisus în Nazaret (6, 1-6a)
Mt. 13, 53-58; Lc. 4, 16-30

1 Şi a ieşit de acolo şi a venit în patria Sa, iar ucenicii Lui au mers
după El. 2 Şi, fiind sâmbătă, a început să învețe în sinagogă. Şi mulţi,
auzindu-L, erau uimiţi şi ziceau: De unde are El acestea? Şi ce este
înţelepciunea care I s-a dat Lui? Şi cum se fac minuni ca acestea prin
mâinile Lui? 3 Au nu este Acesta teslarul, fiul Mariei şi fratele lui
Iacov şi al lui Iosif şi al lui Iuda şi al lui Simon? Şi nu sunt oare,
surorile Lui aici la noi? Şi se sminteau întru El. 4 Şi le zicea Iisus: Nu
este prooroc dispreţuit, decât în patria sa şi între rudele sale şi în casa
sa. 5 Şi n-a putut acolo să facă nici o minune, decât că, punându-şi
mâinile peste puţini bolnavi, i-a vindecat. 6 Şi se mira de necredinţa lor.

Vizita lui Iisus în Nazaret[158], patria Sa, este aşezată de Matei imediat după învăţătura cu parabolele Împărăţiei, în timp ce la Luca prefaţează întreaga activitate a lui Iisus şi este aşezată imediat după botez şi ispitiri; cel de-al treilea evanghelist cunoaşte numai începutul activităţii lui Iisus în Capernaum (vezi aluzia din 4, 23), dar începe expunerea activităţii lui Iisus cu vizita în Nazaret, din raţiuni teologice: vrea să arate chiar de

[158] Vezi J. D. Crossan, *Mark and Relatives of Jesus*, NT 15 (1973), 81-113; H. McArthur, *Son of Mary*, NT 15 (1973), 38-58; B. Meyer, *Überlieferungs – und redactionsgeschichtliche Überlegungen zu Mk 6, 1-6a*, BZ 22 (1978), 187-198.

la începutul evangheliei sale că Mesia, Care încă din prima Sa predică în sinagogă interpretează hristologic Vechiul Testament cu referire la Sine şi la lucrarea Sa, se întoarce către lumea păgână, devreme ce compatrioţii Săi Îl resping – lucru care constituie un element de bază a întregii teologii a celui de-al treilea evanghelist. Şi în unitatea de text de la Marcu pe care o tâlcuim, acest lucru este ideea dominantă, fără a constitui un element teologic exprimat atât de puternic ca la Sfântul Evanghelist Luca.

Ca loc de origine al lui Iisus în Evanghelii este socotit Nazaretul – un orăşel neînsemnat (vezi In. 1, 46), la 30 km vest de mare, unde a trăit până Şi-a început activitatea publică – şi nu Betleemul, locul unde S-a născut. Autoritatea cu care Iisus învaţă în sinagogă (vezi 1, 22,27 şi comentariile de acolo) provoacă întrebări în rândul compatrioţior Săi, care cunoşteau că este „teslarul – ὁ τέκτων" – care a trăit printre ei, fiul Mariei, cu fraţi şi surori care de asemenea trăiesc printre ei. „Τέκτων" în vechime era numit cel care face o muncă manuală, în principal, în lemn şi piatră, adică tâmplarul sau zidarul[159]; în vremurile Noului Testament, termenul se restrânge în principal la primul[160].

Un oarecare scandal al copiştilor în legătură cu ocupaţia lumească a lui Iisus se face simţit în scrierile manuscriselor care schimbă grafia – foarte des întâlnită - „teslarul, fiul Mariei" cu „fiul teslarului", „fiul teslarului şi al Mariei". Prima grafie, susţinută de majoritatea manuscriselor unciale şi minuscule, este socotită cea mai veche şi mai validă[161], cea de-a doua (din P^{45} şi puţine minuscule) este socotită o armonizare după Mt. 13, 55, unde este redat foarte clar „fiul teslarului", iar cea de-a treia (din câteva traduceri vechi şi de la Origen) este o încercare

[159] După alţi scriitori din antichitate ὁ τέκτων lucrează piatra (Ailios Aristides, Ποικίλη ἱστορία 211d), după alţii lemnul (Iosif Flavius, *Arheologia iudaică* 15, 390; Epictet, Διατριβαὶ 1, 15, 2), după alţii construieşte în special pluguri şi juguri (Iustin, *Dialog cu iudeul Trifon* 88); vezi şi I Regi 5, 11 (III Regi 5, 15a), „lucrători în lemn şi lucrători în piatră".
[160] J. H. Moulton – G. Milligan, *The vocabulary of the Greek Testament*, 628.
[161] Σιν, A, B, C, D, K, L, W, Δ, Θ ş. a., colecţiile bizantine, traduceri vechi. Despre această grafie, vezi Metzger, 88-89.

fățişă de „îmbunătățire” a textului. Se pare că, cel puțin în cercurile în care a circulat armonizarea manuscriselor în funcție de grafia din Mt. 13, 55, caracterizarea profesională a lui Iisus crea probleme, lucru care se face simțit şi în polemica dintre Celsus şi creştini; în mod paradoxal însă, Origen răspunde că nicăieri în Evanghelii Iisus însuşi nu este caracterizat ca teslar[162].

Este important pentru textul nostru că nici unul din compatrioții Săi nu se referă la Iisus ca la fiul lui Iosif (care se pare că murise de mult), ci ca la „fiul Mariei”. Nu cumva această caracterizare face să răsune polemica iudeilor împotriva creştinilor, pe care o aflăm mai târziu şi în Talmud? Sau poate trebuie interpretat ca element indicativ al cunoscutului crez al Bisericii despre naşterea lui Iisus din Fecioară? Chiar dacă în textul nostru avem părerile locuitorilor Nazaretului despre Iisus care nu pot să Îl recunoască ca Mesia, la temelia istorisirii evanghelistului se află cu siguranță credința despre naşterea lui Iisus din Fecioară – devreme ce nicăieri altundeva în evanghelie Iosif nu este amintit.

Frații lui Iisus – copiii lui Iosif dintr-o căsătorie anterioară – au nume de patriarhi şi sunt: Iacov, „stâlpul” Bisericii din Ierusalim (Gal. 2, 9), cunoscut cu numele de „fratele lui Dumnezeu”; Iosis, forma elenizată a lui Iosif; Iuda, ai cărui urmaşi au trăit în vremea lui Domițian (81-96 d. Hr.) şi Simon, urmaşul lui Iacov la cârma Bisericii[163].

Întrebarea compatrioților Săi despre „înțelepciunea” (vezi şi 1, 27 „învățătură nouă şi cu putere”) cu care Iisus interpretează Scripturile şi despre „puterile”, adică faptele minunate de vindecare pe care le săvârşeşte, se explică dacă luăm în considerare concepțiile despre originea lui Mesia, aşa cum sunt ele mărturisite în literatura apocaliptică apocrifă a vremii. După aceste texte apocrife, Mesia va veni fie din adâncurile mării, fie din deşert, fie din norii cerului; Nazarinenii însă cunosc toată familia lui Iisus, lucru care îi îngreunează să creadă în identitatea Sa mesianică. „Necredința” lor este cauză pentru

[162] Origen, *Contra lui Celsus* 6, 34, 36, BEП 10, 86.
[163] Vezi Eusebiu, *Ist. bisericească* III 19-20. 32, BEП 19, 236.274

care Iisus nu a făcut minuni în țara Sa; „puținii bolnavi” pe care i-a vindecat constituie, probabil, cazuri singulare de oameni care nu au luat parte la „necredința” conlocuitorilor lor.

Loghion-ul versetului 4, „nu este prooroc disprețuit, decât în patria sa şi între rudele sale şi în casa sa”, legat de *loghion-ul* din oxirinhul[164] nr. 16, „nu este prooroc primit în patria sa, nici doctor care să facă minuni între cei care-l cunosc”, care este mărturisit în paralel şi în lumea elenă[165], a dus pe anumiți interpreți la părerea că relatarea 6, 1-6 s-a făcut pe baza proverbului de mai sus. Mai corectă este însă părerea că *loghion-ul* a fost provocat de evenimentul istorisit de cei trei Sinoptici şi arată că Iisus trăieşte destinul tragic al proorocilor Vechiului Testament de la începutul activității Sale până la sfârşit, având ca punct culminant răstignirea. De altfel, ideea de bază care străbate întreaga Evanghelie a lui Marcu este pătimirea lui Mesia, care se face simțită încă de la început.

4.2. Trimiterea celor doisprezece în Galileea (6, 6b-13) Mt. 10, 1,5 – 15; Lc. 9, 1-6

Şi străbătea satele dimprejur învățând. [7]Şi a chemat la Sine pe cei doisprezece şi a început să-i trimită doi câte doi şi le-a dat putere asupra duhurilor necurate. [8]Şi le-a poruncit să nu ia nimic cu ei, pe cale, ci numai toiag. Nici pâine, nici traistă, nici bani la cingătoare; [9]Ci să fie încălțați cu sandale şi să nu se îmbrace cu două haine. [10]Şi le zicea: În orice casă veți intra, acolo să rămâneți până ce veți ieşi de acolo. [11]Şi dacă într-un loc nu vă vor primi pe voi, nici nu vă vor asculta, ieşind de acolo, scuturați praful de sub picioarele voastre, spre mărturie lor. Adevărat grăiesc vouă: Mai uşor va fi Sodomei şi Gomorei, în ziua judecății, decât cetății aceleia. [12]Şi ieşind, ei propovăduiau să se pocăiască. [13]Şi scoteau mulți demoni şi ungeau cu untdelemn pe mulți bolnavi şi-i vindecau.

[164] Manuscris cu un anumit tip de scriere (n.tr.)
[165] Vezi Dion Hrisostom, Δημηουργίαι 47, 6: „oricărui filosof îi este grea viața în țara sa”. Vezi şi Epictet, Διατριβαί 3, 16, 11.

Scopul alegerii celor doisprezece ucenici, care este formulat în 3, 14-15 („... şi să-i trimită să propovăduiască şi să aibă putere să vindece bolile şi să alunge demonii") se împlineşte prin poruncile Lui concrete, pe care le Iisus adresează în v. 6b-13 şi care constituie un „scurt manual de misionarism creştin". Oarecum mai cuprinzătoare este pericopa paralelă de la Mt. 10, 1,5-15, în timp ce Luca, în afara pericopei paralele 9, 1-6, mai păstrează şi trimiterea celor şaptezeci (10, 1-12). Se socoteşte foarte sigur, în cercetarea filologico-critică a Evangheliilor, că prima pericopă a lui Luca (9, 1-6) provine din Mc. 6, 6b-13 şi cea de-a doua (10, 1-12) din sursa Loghion-urilor (Q), în timp ce Matei leagă şi uneşte cele două surse, pe Marcu şi Q, precum şi propriul său material. Nu există însă o unanimitate de păreri în legătură cu izvorul Loghion-urilor[166]. Chiar dacă conţine tema filologico-critică a legăturii lui Marcu cu izvorul Loghion-urilor în această pericopă, părerea că evanghelistul plasează poruncile Celui înviat, date ucenicilor, în timpul activităţii Sale de dinainte de Pătimire nu pare deloc convingătoare. Această părere nu este în acord cu declaraţia programatică a evanghelistului din 3, 14-15.

În pofida faptului că lucrarea Sa este respinsă de compatrioţii Săi, Iisus Îşi continuă predica în ţinuturile din jur (v. 6b), Îşi extinde şi intensifică activitatea prin faptul că îi trimite pe cei doisprezece ucenici să continue şi ei aceeaşi lucrare de propovăduire şi de tămăduire. Cele două misiuni ale ucenicilor (v. 7) corespund practicii misionare iudaice stabilite – devreme ce, conform Vechiului Testament, „pe gura a doi martori ...se sprijină tot cuvântul" (Deut. 19, 15) – şi cu siguranţă această practică a fost urmată şi în Biserica creştină primară[167]. „Puterea asupra duhurilor necurate" este transmisă ucenicilor[168]. Dacă

166 Despre izvorul Loghion-urilor în general şi despre legătura lui cu Evanghelia după Marcu, vezi P. Vasiliadis, Ἡ περί τῆς πηγῆς τῶν Λωγίων θεωρία, 1977.

167 Vezi F. A. 8, 14; 15, 22,39; Mc. 11, 1; 14, 13. Vezi şi J. Jeremias, *Paarweise Sendung im N. T.*, în *Abba. Studien zur Neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, 1966, 132-139.

168 Vezi *Testamentul celor 12 Patriarhi*, Test. lui Levi 18, unde, pentru Marele Arhiereu al celor de la sfârşitul veacurilor, se spune că „va da putere fiilor săi să calce peste duhurile rele".

lucrarea lui Mesia constă, aşa cum se spune în mod repetat în Evanghelia lui Marcu, în eliberarea oamenilor din tirania demonilor, această lucrare este continuată de ucenici şi apoi de Biserică, care îl „dez-demonizează" pe om, scoţându-l de sub tot demonicul ce stăpâneşte în lume sub orice formă şi oricum s-ar prezenta în diverse epoci şi în condiţii concrete de viaţă.

În versetele 8-9, Iisus dă poveţe clare: ucenicii să nu ia cu ei în timpul călătoriei lor încărcătură grea, nici măcar de mâncare sau „traistă" în care să ţină mâncarea[169], nici bani (calkovn), ci numai „toiag", util pentru mersul pe jos, ca instrument ajutător de sprijin sau armă de apărare împotriva animalelor şi a şerpilor, şi, cum era normal, „sandalele" trebuincioase, dar nu „două haine". Cu această înzestrare simplă, ucenicii întrec până şi austeritatea proverbială a filosofilor cinici din acea perioadă[170]. Ei sunt trimişi ca „săracii" (după cunoscuta terminologie a evangheliştilor) care îşi încredinţează viaţa lor lui Dumnezeu; scopul trimiterii lor nu este să se îmbogăţească prin predică, ci să trăiască din darurile oamenilor, aşa cum impuneau obiceiurile vremii (vezi I Cor. 9, 7 ş. u.) şi să îi convingă astfel pe oameni de adevărul mesajului lor. Aceste poveţe au, desigur, caracter temporal şi se încadrează nu numai în condiţiilor sociale ale vremii, ci şi ale întregii atmosfere eshatologice a creştinismului primar, fără a înceta însă să constituie indicatoare şi în vremea noastră, indicatoare care arată lucrătorului Evangheliei simplitatea evanghelică într-o lume a bogăţiei ademenitoare şi a multor ispite de consum.

Vrednic de notat este şi faptul că, în dovezile corespondente ale izvorului Loghion-urilor, interdicţia se extinde încă şi asupra toiagului şi a sandalelor („nici încălţăminte, nici toiag", Mt. 10, 10; vezi şi Lc. 9, 3; 10, 4)[171]. A. Pallis[172] notează „greseala" din manuscrisele unciale de la Mt. 10, 10, unde corectul ΥΠΟΔΗΜΑΤΑΑΛΛΗΡΑΒΔΟΝ (ὑποδήματα ἀλλ' ἡ ῥάβδον

169 Cf. Lexiconul lui Suidas, (Πήρα ἤ θήκη τῶν ἄρτων).

170 Despre hrana cinicilor, vezi Diogene Laertios, 7, 27.

171 Vezi E. Power, *The Staff of the Apostles. A problem of Gospel Harmony*, Biblica 4 (1923), 241-266; R. Thibaut, *Sans batons ni chaussures?*, NRT 58 (1931), 54-56.

172 Vezi A. Pallis, la pesajul respectiv.

– încălţăminte, dar [şi] toiag) a fost citit ΥΠΟΔΗΜΑΤΑ ΜΗΡΑΒΔΟΝ (ὑποδήματα μή ῥάβδον – [nici] încălţăminte, nici toiag); dat fiind că era uşor de încurcat M cu ΛΛ, cei doi ΛΛ s-au citit ca M, MH a ajuns mai târziu ΜΗΔΕ şi s-a transmis greşeala şi în Lc. 9, 3! Tentantă părere, dar nu convingătoare. Se pare că izvorul *Loghion*-urilor se face ecoul unei tradiţii iniţiale mai austere, potrivit căreia, în climatul „sărăciei" generale şi încrederii în Dumnezeu, interdicţiile se extind chiar şi asupra toiagului şi a sandalelor, în timp ce după tradiţia cuvintelor lui Iisus, aşa cum e păstrată în Evanghelia lui Marcu, excepţie de la interdicţiile austere fac sandalele şi toiagul – elemente necesare oricărei călătorii[173].

De asemenea, Iisus recomandă ucenicilor care vor umbla prin lume să rămână în casa în care vor fi găzduiţi iniţial şi să nu caute alta, poate mai bună (v. 10), fără a se referi la durata şederii. Mai târziu, condiţiile vor impune ca durata găzduirii pentru misionarii Bisericii primare să se limiteze (la două zile, de ex., conform Didahiei 11, 4). În cazul neprimirii propovăduirii lor, lucru care ar însemna că vor avea aceeaşi soartă pe care a avut-o şi El în pericopa anterioară 6, 1-6a, ucenici sunt sfătuiţi să fugă din locul acela, scuturând şi praful de sub picioarele lor „spre mărturie lor" (v. 11), spre a arăta faptul că nu au părtăşie cu ei; acest lucru, în ceasul judecăţii finale, va sluji ca mărturie împotriva acelora care nu au primit mesajul mântuitor. Este vorba despre un gest simbolic obişnuit printre iudei, în special când se întorceau din vreo regiune păgână (vezi şi F.A. 18, 6). La sfârşitul versetului 11, anumite manuscrise şi foarte puţine traduceri vechi au: „amin zic vouă: mai uşor va fi Sodomei şi Gomorei în ziua judecăţii decât acelei cetăţi", probabil pentru armonizare cu Mt. 10, 15. Această frază nu este mărturisită în man. Σιν, B, C, D, L, W, Δ, Θ, 28* şi în multe alte traduceri vechi. Imediat după aceste indicaţii, ucenicii îşi încep lucrul (v. 12-13),

[173] Lane, în comentariul său, expune părerea lui V. Mauser, *Christ in the Wilderness*, 1963, conform căruia Marcu se face ecoul tradiţiei din Ieşire 12, 11, unde israeliţii sunt sfătuiţi să mănânce în grabă paştele: „cu şalele voastre încinse, cu sandalele în picioare şi cu toiege în mâinile voastre. Să-l mâncaţi în grabă"; aşa cum Dumnezeu i-a trecut pe Israeliţi prin pustie, aşa se va îngriji şi de ucenici în timpul lucrării lor misionare.

având ca scop principal predicarea pocăinţei după modelul lui Iisus (v. 1, 15) şi vindecarea oamenilor stăpâniţi de demoni, tot după modelul lui Iisus. Interesantă este informaţia dată numai de Marcu, că „ungeau cu untdelemn pe mulţi bolnavi şi-i vindecau".

Untdelemnul era cunoscut din vechime ca mijloc de vindecare[174]. Aici nu este amintit numai ca medicament, ci ca „mijloc de transmitere a puterii dumnezeieşti" (Haenchen), care are „înţeles de taină" (Grundmann) şi care presupune deja folosirea lui în prima comunitate, în cazul bolnavilor (Pesch). Ungerea bolnavilor cu untdelemn este amintită numai în pasajul acesta al lui Marcu şi la Iacov 5, 14, unde este legat nu numai de vindecarea trupească, ci şi de iertarea păcatelor. Corelarea celor două pasaje o face deja Teofilact, care enumeră după aceea rezultatele bune ale untdelemnului („şi pentru dureri folositor şi pricină a luminii şi al veseliei solitor..."). Desigur, informaţia lui Marcu despre activitatea de a vindeca prin untdelemn a ucenicilor nu denotă actul Maslului într-o epocă atât de timpurie, dar s-ar putea socoti ca temelia biblică – împreună cu Iacov 5, 14 – pentru această Taină.

Ucenicii, prin activitatea lor de mai sus, continuă lucrarea Învăţătorului, Care în felul acesta devine şi mai cunoscut în întreaga Galilee, încât este îndreptăţită discuţia despre El, despre Care se vorbeşte în pericopa următoare. Activitatea lor de predicare şi de vindecare constituie un indicator al căii corecte şi al trimiterii Bisericii în lume, în pofida eventualelor şi aşteptatelor nereuşite la care Iisus face aluzie sau pe care le prezice cu claritate.

4.3. Sfârşitul lui Ioan Botezătorul (6, 14-29) Mt. 14, 1-12; Lc. 9, 7-9

[14]Şi a auzit regele Irod, căci numele lui Iisus se făcuse cunoscut, şi zicea că Ioan Botezătorul s-a sculat din morţi şi de aceea se fac

[174] Iosif Flaviu, *Războiul iudaic* 1, 657 şi Billerbeck 2, 11 ş. u.. Vezi şi Is. 1, 6, Lc. 10, 34; despre calitatea vindecătoare a untdelemnului se vorbeşte şi în textele apocrife, vezi de ex. *Apocalipsa lui Moise* 9, *Viaţa lui Adam şi a Evei* 26.

minuni prin el. 15*Alţii însă ziceau că este Ilie şi alţii că este prooroc, ca*
unul din prooroci. 16*Iar Irod, auzind zicea: Este Ioan căruia eu am pus*
să-i taie capul; el s-a sculat din morţi. 17*Căci Irod, trimiţând, l-a prins*
pe Ioan şi l-a legat, în temniţă, din pricina Irodiadei, femeia lui Filip,
fratele său, pe care o luase de soţie. 18*Căci Ioan îi zicea lui Irod: Nu-ţi*
este îngăduit să ţii pe femeia fratelui tău. 19*Iar Irodiada îl ura şi voia*
să-l omoare, dar nu putea, 20*Căci Irod se temea de Ioan, ştiindu-l*
bărbat drept şi sfânt, şi-l ocrotea. Şi ascultându-l, multe făcea şi cu
drag îl asculta. 21*Şi fiind o zi cu bun prilej, când Irod, de ziua sa de*
naştere, a făcut ospăţ dregătorilor lui şi căpeteniilor oştirii şi
fruntaşilor din Galileea, 22*Şi fiica Irodiadei, intrând şi jucând, a plăcut*
lui Irod şi celor ce şedeau cu el la masă. Iar regele a zis fetei: Cere de la
mine orice vei voi şi îţi voi da. 23*Şi s-a jurat ei: Orice vei cere de la*
mine îţi voi da, până la jumătate din regatul meu. 24*Şi ea, ieşind, a zis*
mamei sale: Ce să cer? Iar Irodiada i-a zis: Capul lui Ioan Botezătorul.
25*Şi intrând îndată, cu grabă, la rege, i-a cerut, zicând: Vreau să-mi*
dai îndată, pe tipsie, capul lui Ioan Botezătorul. 26*Şi regele s-a mâhnit*
adânc, dar pentru jurământ şi pentru cei ce şedeau cu el la masă, n-a
voit s-o întristeze. 27*Şi îndată trimiţând regele un paznic, a poruncit*
a-i aduce capul. 28*Şi acela, mergând, i-a tăiat capul în temniţă, l-a*
adus pe tipsie şi l-a dat fetei, iar fata l-a dat mamei sale. 29*Şi auzind,*
ucenicii lui au venit, au luat trupul lui Ioan şi l-au pus în mormânt.

Istorisirea[175] despre decapitarea Botezătorului de către Irod Antipa este inserată aici, întrerupând într-un anume fel istorisirea despre activitatea ucenicilor după trimiterea lor de către Iisus, istorisire care se continuă cu versetul 30. Cele spuse despre decapitarea Botezătorului sunt inserate având ca motivaţie diferitele păreri despre persoana lui Iisus, care erau provocate de lucrarea ucenicilor şi îndeosebi având ca motiv părerea lui Irod. Aceeaşi istorisire o păstrează şi Matei (14, 1-12), în timp ce Luca nu expune cele despre sfârşitul lui Ioan, mulţumindu-se (9, 7-9) cu încredinţarea lui Irod că l-a decapitat pe Ioan şi cu

175 Vezi J. M. Derrett, „Herod's Oath and the Baptist's Head", *BZ* 9 (1965), 49-59; R. Schultz, *Johannes der Taufer*, 1967; H. W. Hoehner, *Herod Antipas*, 1972; J. Gnilka, „Das Martyrium Johannes des Taufers (Mk 6, 17-29)", *Orientierung an Jesus. Festschrift J. Schmid*, 1973, 78-92.

dorinţa lui de a-l vedea pe Cel despre care se vorbeşte atât de mult. Luca pomeneşte foarte pe scurt închiderea lui Ioan, în 3, 19-20.

Scopul evanghelistului Marcu, care povesteşte sfârşitul lui Ioan, nu este numai unul istoric. Evanghelistul nu urmăreşte aşadar punerea la dispoziţie a informaţiilor despre sfârşitul lui Ioan, cu a cărui arătare şi lucrare şi-a început Evanghelia; mai degrabă el are, dincolo de cel istoric, şi un scop teologic, pe care îl încadrează în linia centrală care străbate Evanghelia: sfârşitul Proorocului şi Botezătorului Ioan este o prevestire a morţii lui Mesia. Soarta lui Mesia nu ar putea fi diferită de soarta Înaintemergătorului Său, aşa cum nu poate să fie diferită nici soarta ucenicilor Lui (8, 34 ş. u.).

Lucrarea misionară a ucenicilor în Galileea are ca urmare faptul că Învăţătorul lor devine cunoscut în împrejurimi („căci cunoscut s-a făcut numele Lui"), şi astfel sunt provocate diverse discuţii despre persoana Lui (v. 14-16), discuţii în care Iisus este socotit a fi Ilie (despre care se credea că va reveni la viaţă – vezi şi Maleahi 3, 23 ş.u.) sau după alţii, „prooroc ca unul dintre prooroci" sau, în sfârşit, după părerea lui Irod Antipa, Botezătorul care înviase. Părerea lui Irod mărturiseşte poate o oarecare mustrare a conştiinţei sale în legătură cu omorârea Botezătorului, despre care evanghelistul va povesti în continuare.

Luând ca motivaţie această părere a lui Irod Antipa, evanghelistul expune întâmplările legate de omorârea Botezătorului. Relatarea începe cu informaţia că Irod l-a închis pe Ioan pentru că îl mustra - şi cu siguranţă influenţa şi poporul – pentru căsătoria sa cu Irodiada, „femeia fratelui său, Filip" (v. 17-18), căsătorie interzisă după Lev. 18, 16,20,21 ş.u., devreme ce soţul ei şi fratele lui Irod trăia încă. Ca şi Ilie în Vechiul Testament, care provoacă mânia şi ura Izabelei deoarece mustra pe soţul ei, Ahab (III Regi 19, 1 ş.u.; 20, 17 ş.u.), tot aşa şi Ioan, prooroc autentic, care declară sfârşitul unei epoci şi indică spre o nouă epocă, epoca lui Mesia, provoacă ura Irodiadei (v. 19) care, în dorinţa ei de a-l ucide, întâlneşte ca obstacol pe Irod însuşi. Acesta socotea pe Ioan „bărbat drept şi sfânt" (v. 20) şi îl asculta cu drag, în ciuda impasului în care îl aduceau cuvintele

mustrătoare ale lui Ioan[176]. Ocazia[177] de răzbunare a Irodiadei s-a ivit la ospățul dat în cinstea zilei de naștere a lui Irod, la care au fost chemați „dregătorii" și „căpeteniile" și fruntașii" Galileei (v. 21). În timpul petrecerii, la care sigur participau numai bărbați, a intrat fiica Irodiadei[178], cunoscută cu numele de la Iosif Flaviu[179] (evanghelistul nu o numește), Salomeea și a dansat în așa mod încât lui Irod și invitaților le-a plăcut. De notat, în continuare, că dansul Salomeei a inspirat în decursul veacurilor mulți poeți, muzicieni, pictori și alți artiști. Irod promite „fiicei" împlinirea oricărei dorințe a ei, „până la jumătate din împărăția" sa (v. 23). Aceea, la recomandarea mamei sale, cere „pe tipsie capul lui Ioan Botezătorul" v. 22-25). Neașteptata cerere provoacă întristarea lui Irod care, legat de jurământul pe care îl făcuse înaintea invitaților de vază, trimite un

[176] În loc de „πολλά ἠπόρει - multe întreba", manuscrisele bizantine au „πολλά ἐποίει - multe făcea". Mai analitic, cele două grafii au următoarea bază: grafia „multe făcea" se întemeiază pe manuscrisele unciale A, C, D, K, Π și pe familiile f^1 și f^2 , pe majoritatea manuscriselor și colecțiilor bizantine, pe Vulgata, pe traduceri vechi și pe Diatessaron, în timp ce grafia „multe întreba", pe care o adoptă cea de-a 26-a ediție Nestle-Aland și cea de-a treia ediție U.B.S., se întemeiază pe p^{45}, Σιν, B, L, Θ și pe două traduceri copte (despre cea de-a doua grafie, vezi Metzger, 89). Codicele W are „ἠπορεῖτο – se întreba" iar Δ omite verbul.

[177] În ciuda propunerii atrăgătoare a lui A. Pallis, pe care o primesc și alți interpreți, de a fi luată expresia „εὔκαιρος ἡμέρα" cu sensul de „zi de repaus", „zi nelucrătoare" sau „zi de sărbătoare", la cei mai mulți comentatori se păstreză înțelesul de „ocazia potrivită" (Lohmeyer, Taylor, Grundmann).

[178] Grafia „τῆς θυγατρός αὐτοῦ Ἡρωδιάδος" (Σιν, B, D, L, Δ, 565), cu toate că este preferată în anumite ediții critice ca *lectio difficilior* (vezi Metzger, 90, care vorbește despre nepăsarea comitetului de conducere UBS la alegerea acestei grafii), ea nu concordă cu datele despre relația peronajelor din relatare. Alte grafii „θυγατρός αὐτοῦ τῆς Ἡρωδιάδος" (A, C, K, Θ, Π, f^{13}, man. Bizantine și Colecții), „θυγατρός τῆς Ἡρωδιάδος" (f^1, anumite traduceri vechi, Diatessatonul) sunt mai de preferat. Vezi și Iustin Martirul, *Dialog* ...49, 4. ΒΕΠ 3, 252: „ὀρχουμένης τῆς ἐξαδέλφης αὐτοῦ τοῦ Ἡρώδου".

[179] *Arheologia iudaică* 18, 136,137. O oarecare legendă, despre moartea Salomeei într-un râu înghețat, păstrează Nichifor Callist, *Istoria bisericească* 1, 20, PG 149, 692.

„paznic"[180] în temniță, cu porunca de a-i tăia capul lui Ioan. Porunca este împlinită și capul lui Ioan „pe tipsie" este adus copilei, iar aceasta îl dă mamei ei (v. 26-28). Istorisirea se sfârșește cu informația că ucenicii lui Ioan au venit și au luat trupul învățătorului lor și l-au îngropat (v. 29).

Anumiți exegeți își pun întrebarea cât e de posibil să corespundă istorisirea de mai sus cu realitatea istorică, dat fiind faptul că există câteva locuri în care diferă față de informațiile istoricului Iosif Flaviu despre personajele istorisirii. Să examinăm însă, oarecum mai amănunțit, aceste locuri în care evanghelistul diferă de Iosif Flaviu, precum și răspunsurile care s-au dat.

a. La Iosif Flaviu, Irodiada, nepoata lui Irod cel Mare, era fosta soție nu a lui Filip (așa cum spune evanghelistul), ci a lui Irod, fiul lui Irod cel Mare și al Mariammei a II-a, fratele vitreg al lui Antipa (care era fiul lui Irod cel Mare și al Malthakei samariteanca). De la Irod, Irodiada a dobândit pe Salomeea, care s-a căsătorit cu Filip, tetrarhul de Itureea și Trahonitis[181]. Încercând să lege diferențele dintre evanghelist și Iosif Flaviu, anumiți interpreți presupun că fostul soț al Irodiadei se numea Irod Fillip, adică a avut, ca prim nume, numele dinastiei cu care îl amintește Iosif și ca al doilea nume, numele de Filip, cu care era și cunoscut. Faptul că purta același nume cu tetrarhul de Itureea și Trahonitis se explică prin aceea că proveneau din mame diferite, acesta din Mariamm a II-a, în timp ce tetrarhul era născut din Cleopatra ierusalimiteanca[182]. Antipa – ca să completăm imaginea despre căsătoria sau mai degrabă căsătoriile lui din informațiile lui Iosif Flaviu – pentru a se căsători cu Irodiada, soția fratelui său și, în același timp, nepoata lui, și-a lăsat soția, fiica regelui Nabateenilor, Areta al IV-lea, lucru care l-a făcut pe Areta să pornească război, război în care oștirile lui Antipa au fost învinse. Unii iudei, cu siguranță, au socotit înfrângerea lui

[180] Σπεκουλάτορας - cuvântul lat. *speculator* – de la *speculor* (a se uita de jur împrejur, a spiona, a iscodi) înseamnă santinelă, gardă de corp, mesager, aici – în special călău (W. Bauer).

[181] *Arheologia iudaică* 18, 136. 137

[182] H. W. Hoehner, *Herod Antipas*, 131-136; vezi și comentariul lui Lane la pasajul respectiv.

Antipa ca o pedeapsă a lui Dumnezeu pentru omorârea Botezătorului. Mai târziu, tetrarhul Antipa, incitat de Irodiada, a mers la Roma să ceară titlul de rege, dar Caligula, în loc să îi acorde titlul, l-a exilat la Lungdunum în Galia, unde a mers însoţit de Irodiada[183].

b. Despre cauza întemniţării şi omorârii lui Ioan, Iosif Flaviu ne informează că era una politică: Irod se temea, după divorţarea de soţia sa legală şi căsătoria sa ilegală, ca nu cumva Ioan, prin predica sa, să provoace vreo mişcare populară împotriva lui[184]. Este clar că evanghelistul expune latura morală a problemei, în timp ce Iosif Flaviu pe cea politică. De altfel, aşa cum observă Lane, Iosif Flaviu, scriind cu şaizeci de ani mai târziu şi adresându-se romanilor, vrea să prezinte această acţiune a lui Antipa ca una corectă şi impusă de împrejurări pe care patriotul roman a întreprins-o.

În sfârşit, trebuie să notăm că evanghelistul nostru nu este interesat de descrierea şi identificarea persoanelor pe care le aminteşte în relatarea sa sau despre acoperirea anumitor amănunte separate[185]. El vrea să atragă atenţia cititorului său numai către un punct: moartea Înaintemergătorului lui Mesia funcţionează ca un preludiu al morţii lui Mesia Însuşi.

4. 4. Săturarea celor cinci mii (6, 30-44)
Mt. 14, 13-21; Lc. 9, 10-17; In. 6, 1-14

30Şi s-au adunat apostolii la Iisus şi I-au spus Lui toate câte au
făcut şi au învăţat. 31Şi El le-a zis: Veniţi voi înşivă de o parte, în loc
pustiu, şi odihniţi-vă puţin. Căci mulţi erau care veneau şi mulţi erau
care se duceau şi nu mai aveau timp nici să mănânce. 32Şi au plecat cu
corabia spre un loc pustiu, de o parte. 33Şi i-au văzut plecând şi mulţi
au înţeles şi au alergat acolo pe jos de prin toate cetăţile şi au sosit

[183] *Arheologia iudaică* 18, 109 ş.u., 116 ş.u., 240 ş.u..
[184] *Arheologia iudică* 18, 118.
[185] Anumiţi interpreţi vorbesc despre o distanţă între locul în care Ioan era închis, turnul din Mahera, la nord-est de mare (Iosif Flaviu, *Arheologia iudaică* 18, 119) şi locul în care avea loc banchetul, Galileea. O astfel de problemă însă, a distanţei, nu se pune în relatarea noastră; dimpotrivă, porunca decapitării se împlineşte imediat.

înaintea lor. 34Şi ieşind din corabie, Iisus a văzut mulţime mare şi I s-
a făcut milă de ei, căci erau ca nişte oi fără păstor, şi a început să-i
înveţe multe. 35Dar făcându-se târziu, ucenicii Lui, apropiindu-se, I-
au zis: Locul e pustiu şi ceasul e târziu; 36Slobozeşte-i, ca mergând
prin cetăţile şi prin satele dimprejur, să-şi cumpere să mănânce.
37Răspunzând, El le-a zis: Daţi-le voi să mănânce. Şi ei I-au zis: Să
mergem noi să cumpărăm pâini de două sute de dinari şi să le dăm să
mănânce? 38Iar El le-a zis: Câte pâini aveţi? Duceţi-vă şi vedeţi. Şi
după ce au văzut, I-au spus: Cinci pâini şi doi peşti. 39Şi El le-a
poruncit să-i aşeze pe toţi cete, cete, pe iarbă verde. 40Şi au şezut cete,
cete, câte o sută şi câte cincizeci. 41Şi luând cele cinci pâini şi cei doi
peşti, privind la cer, a binecuvântat şi a frânt pâinile şi le-a dat
ucenicilor, ca să le pună înainte, asemenea şi cei doi peşti i-a împărţit
tuturor. 42Şi au mâncat toţi şi s-au săturat. 43Şi au luat douăsprezece
coşuri pline cu fărâmituri şi cu ce-a rămas din peşti. 44Iar cei ce au
mâncat pâinile erau cinci mii de bărbaţi.

Despre înmulţirea pâinilor şi a peştilor şi săturarea cu acestea a unui număr mare de oameni, evanghelistul vorbeşte de două ori, o dată în pericopa interpretată acum 6, 30-44 şi a doua oară la 8, 1-10 (vezi şi Mt. 15, 32-38). Minunea aceasta trebuie să fi avut o importanţă deosebită în tradiţia protocreştină, devreme ce este păstrată de două ori de Marcu şi Matei şi o dată de Luca (9, 10-17) şi Ioan (6, 1-14). La cel de-al patrulea evanghelist, ea este una dintre puţinele minuni pe care le are comune cu sinopticii. Din analiza ermineutică ce va urma, se va vedea importanţa acestei minuni pentru Biserică.

În istorisirea noastră[186], minunea este săvârşită când „apostolii" se întorc din călătoria în care îi trimisese Iisus (vezi

[186] Vezi G. H. Boobyer, „The Eucharistic Interpretation of the Miracles of Loaves in St. Mark's Gospel", *JTS* 3 (1952), 161-171; L. Cerfaux, *La section des pains, Recueil L. Cerfaux* 1954, 1, 471-485; E. Stauffer, „Zum apokalyptischen Festmal in Mc 6, 34 ff", *ZNW* 46 (1955), 264-266; G. Friedrich, „Die beiden Erzählungen von der Speisung und das Abendemahl in der synoptischen Tradition", *NT* 7 (1964/65), 167-194; A. M. Denis, *La section des pains selon St. Marc, une théologie de l' Eucharistie*, Studia Evangelica 4, 1 (1968), 171-179. H. Patsch, „Abendmahlsterminologie ausserhalb der Einsetzungsberichte", *ZNW* 62 (1971), 210-231.

6, 7-13) şi povestesc „toate câte au făcut şi au învăţat". După aceea, Iisus îi cheamă într-un loc pustiu pentru a se odihni – pentru că odihna este necesară lucrătorilor Evangheliei, ca să îşi continue lucrarea cu puterile refăcute. Dar cu toate acestea, când nevoile lucrării evanghelice sunt multe, lucrătorul este nevoit să-şi lase chiar şi odihna necesară, lucru care se întâmplă şi în istorisirea noastră: oamenii sesizează trecerea ucenicilor împreună cu Iisus, „pe corabie", către un loc pustiu şi aleargă „pe jos", ca să fie în locul acela înainte de a sosi corabia. Iisus se milostiveşte de mulţimile pe care le vede asemănându-se „cu oile care nu au păstor" şi Îşi începe învăţătura (v. 34).

Deoarece cuvântarea durează mult timp, ucenicii atrag atenţia lui Iisus că vremea este târzie şi că sunt în loc pustiu, propunându-I să dea drumul ascultătorilor Săi pentru a se îngriji de aprovizionarea cu cele necesare pentru hrană din satele din jur. Acestei propuneri destul de logice a ucenicilor, Iisus răspunde cu un îndemn, la prima vedere imposibil de pus în practică: „daţi-le voi să mănânce" (v. 37). Ucenicii observă că este nevoie de hrană de două sute de dinari, în timp ce ei au numai cinci pâini şi doi peşti. Iisus însă dă poruncă să se aşeze oamenii pe iarba verde în grupuri de o sută şi de cincizeci, ia pâinile şi peştii, se roagă, le împarte şi le dă ucenicilor să le împartă tuturor (v. 38-41). Se satură toţi – cinci mii de bărbaţi, fără a mai fi socotite şi femeile şi copiii – iar ucenicii strâng douăsprezece coşuri de firimituri (v. 42-44).

Este important faptul că la această minune ucenicii iau parte foarte activ: ei propun slobozirea poporului, primesc porunca să îl hrănească, aduc la Iisus hrana existentă, o împart şi, în sfârşit, strâng rămăşiţele. Această participare activă a ucenicilor nu este fără legătură cu interpretarea euharistică a evenimentului, despre care vom vorbi în continuare. Se dă impresia chiar că, special pentru aceasta se face minunea, devreme ce evanghelistul nu aminteşte nici măcar faptul că mulţimea s-a minunat, lucru pe care obişnuieşte să-l facă în cazul altor relatări de minuni (vezi de ex. 2, 12; 4, 41; 5, 20,42 ş.a.).

Mulţi interpreţi[187] susţin interpretarea mesianică a minunii: Iisus este Mesia care dă hrană poporului Său, împlinind aşteptările sale. Mai mult, în relatarea lui Ioan (6, 14-15), după minune poporul a vrut să-l ridice cu forţa pe Iisus şi să îl proclame rege. Informaţia de la sfârşitul relatării, despre cele douăsprezece coşuri de fărâmituri, constituie o referire clară la cele douăsprezece seminţii ale lui Israel, care acum se reînnoiesc prin lucrarea lui Mesia şi sunt hrănite atât de mulţumitor încât există şi resturi.

De asemenea, mulţi interpreţi[188] primesc erminia euharistică a minunii, punând în paralel terminologia pericopei cu terminologia folosită în relatarea Cinei celei de Taină. Această erminie o primim şi noi, încadrând-o în eclesiologia Evangheliei după Marcu şi în tradiţia ortodoxă în general[189], bazându-ne pe următoarele elemente:

a. Asemănarea lingvistică a celor două istorisiri despre înmulţirea pâinilor (6, 30-44 şi 8, 1-10) şi despre Cina cea de Taină (14, 22-26) – „Luând ....pâinile"/„luând pâinea", „a binecuvântat"/„binecuvântând", „a frânt"/„a frânt", „le-a dat ucenicilor"/„le-a dat lor" – arată clar influenţa actului euharistic al Bisericii în fasonarea exterioară a istorisirilor 6, 30-44 şi 8, 1-19.

b. În Evanghelia după Ioan, după istorisirea înmulţirii pâinilor urmează cuvântul euharistic al lui Iisus despre „pâinea vieţii" (6, 22-71), iar evenimentul este aşezat de cel de-al patrulea evanghelist în ajunul sărbătorii Paştelui (In. 6, 4 – „şi era aproape Paştele") – poate la această perioadă face aluzie amintirea de „iarbă verde" de la Mc. 6, 39. Deci, la sfârşitul sec. I, când s-a scris cea de-a patra Evanghelie, se pare că era în vigoare erminia euharistică a acestei minuni, erminie pe care trebuie să o presupunem valabilă şi pentru Tradiţia Bisericească de dinainte de evangheliştii sinoptici.

c. Informaţia din Mc. 6, 34, conform căreia lui Iisus „I s-a făcut milă" de mulţime, „că erau ca nişte oi fără păstor" (vezi şi

[187] Grundmann, Stauffer, idem, 264-266 ş.a.
[188] Taylor, Lagrange, Lohmeyer, Cerfaux, vezi mai sus, 471,485; Iersel, vezi mai sus, 167-194, Denis, vezi mai sus, 171-179.
[189] Vezi I. Karavidopoulos, „᾿Απαρχαί ἐκκλησιολογίας εἰς τό κατά Μάρκον Εὐαγγέλιον", *EEQSQ* 17 (1972), 81 ş.u..

Num. 27, 17; Iez. 34, 5), vrea să pună în vedere misiunea lui Iisus ca păstor care adună „oile risipite" şi constituie noul popor al lui Dumnezeu, Biserica. Există multe amănunte în istorisirea noastră care fac aluzie la vechiul popor al lui Dumnezeu: locul pustiu în care are loc minunea aminteşte de deşertul în care a trăit Israel 40 de ani; pâinile pe care le înmulţeşte în mod minunat Iisus sunt puse în paralel (de Chiril al Alexandriei, de ex.) cu mana pe care în mod minunat a dăruit-o Dumnezeu poporului Său; peştii, cu prepeliţele pe care în acelaşi mod minunat Dumnezeu le-a dăruit (vezi Num. 11, 4 ş.u.); de asemenea, informaţia versetelor 39-40 „şi au şezut cete, cete, câte o sută şi câte cincizeci" aminteşte de organizarea poporului lui Dumnezeu în pustie[190]. Iisus este noul conducător al poporului, Căpetenia Bisericii, care hrăneşte cu „pâinea vieţii", cu Trupul şi Sângele Său.

d. S-a accentuat anterior că ucenicii iau parte activ la procesul minunii şi s-a dat o importanţă specială poruncii date lor de Iisus„„daţi-le voi să mănânce" (v. 37). Toate acestea se fac ecoul poziţiei importante a ucenicilor în Biserică, poziţie de conducători – pe care au primit-o de la Domnul în timpul Cinei celei de Taină prin porunca „aceasta să faceţi întru pomenirea Mea" – care săvârşesc, ei şi urmaşii lor, taina Sfintei Euharistii în Biserică.

e. De reţinut şi faptul că erminia euharistică se face simţită şi în iconografia Bisericii, aşa cum mărturiseşte prezenţa peştilor în prezentările simbolice ale Dumnezeieştii Euharistii din catacombe[191].

f. În sfârşit, despre înmulţirea pâinilor şi a peştilor evanghelistul nostru mai vorbeşte şi la 8, 1-10. Dacă este vorba despre o dublă relatare a aceleiaşi minuni se va cerceta mai pe larg la 8, 1-10. Părerea pe care o primim acolo, că este vorba despre două minuni asemănătoare după conţinut, dar deosebite

---

[190] Vezi şi organizarea asemănătoare a comunităţii esenienilor de la Qumran: *'Εγχειρίδιον Πειθαρχίας* 2, 22. *Πόλεμος τῶν υἱῶν φωτός* ...2, 16 ş.a..

[191] De asemenea, trebuie notat şi faptul că amintirea peştilor în timpul întâlnirii Celui Înviat cu ucenicii (Lc. 24, 42 ş.u., In. 21, 9,10,13) este interpretată de către exegeţii ortodocşi ca un ecou al experienţei euharistice a Bisericii. Vezi Arch. Cassien Bésobrasoff, *La Pentecôte Johannique*, 274 ş.u..

din punct de vedere geografic şi temporal, prima întâmplându-se pe pământ iudeu (6, 30-44) iar cea de-a doua pe tărâm păgân (8, 1-10), deja ne interesează aici , deoarece erminia euharistică primeşte în modul acesta dimensiuni universale. Iisus este „pâinea vieţii" care hrăneşte atât pe iudei cât şi pe păgâni, care constituie noul popor al lui Dumnezeu.

4.5. Arătarea lui Iisus pe marea învolburată (6, 45-56)
Mt. 14, 22-36; In. 6, 16-21

*45Şi îndată a silit pe ucenicii Lui să intre în corabie şi să meargă
înaintea Lui, de cealaltă parte, spre Betsaida, până ce El va slobozi
mulţimea. 46Iar după ce i-a slobozit, S-a dus în munte ca să Se roage.
47Şi făcându-se seară, era corabia în mijlocul mării, iar El singur pe
ţărm. 48Şi i-a văzut cum se chinuiau vâslind, căci vântul le era
împotrivă. Şi către a patra strajă a nopţii a venit la ei umblând pe
mare şi voia să treacă pe lângă ei. 49Iar lor, văzându-L umblând pe
mare, li s-a părut că este nălucă şi au strigat. 50Căci toţi L-au văzut şi
s-au tulburat. Dar îndată El a vorbit cu ei şi le-a zis: Îndrăzniţi! Eu
sunt; nu vă temeţi! 51Şi s-a suit la ei în corabie şi s-a potolit vântul. Şi
erau peste măsură de uimiţi în sinea lor; 52Căci nu pricepuseră nimic
de la minunea pâinilor, deoarece inima lor era învârtoşată. 53Şi
trecând marea, au venit în ţinutul Ghenizaretului şi au tras la ţărm.
54Şi ieşind ei din corabie, îndată L-au cunoscut. 55Şi străbăteau tot
ţinutul acela şi au început să-I aducă pe bolnavi pe paturi, acolo unde
auzeau că este El. 56Şi oriunde intra în sate sau în cetăţi sau în
sătuleţe, puneau la răspântii pe cei bolnavi şi-L rugau să le îngăduie
să se atingă măcar de poala hainei Sale. Şi câţi se atingeau de El se
vindecau.*

Pentru a doua oară în Evanghelia noastră este amintită minunea lui Iisus care Îşi arată puterea Sa asupra elementelor firii (vezi 4, 35-41)[192] şi urmează imediat după înmulţirea

---

[192] Vezi A. M. Denis, *La marche de Jésus sur les eaux,* De Jésus aux Evangiles. Festchrift J. Coppens, 1968, 171-179; Th. Snoy, *La rédaction marcienne de la*

pâinilor nu numai la evanghelistul nostru, ci şi la Matei (14, 22 ş.u.) şi Ioan (6, 15 ş.u.). La cel de-al patrulea evanghelist, ea face parte din puţinele minuni comune cu sinopticii. Minunea este omisă de Luca, care, aşa cum am notat deja, omite întreaga unitate de la Mc. 6, 45 – 8, 26. Minunea aceasta se leagă de cea anterioară nu numai temporal, ci şi teologic: Iisus, prin săturarea celor cinci mii de oameni, Se prezintă ca dăruitorul pâinii vieţii; iar prin puterea pe care o are asupra stihiilor firii (în spatele cărora se ascund, după părerile epocii, puterile distrugerii şi ale morţii) şi în principal asupra mării (care este simbolul morţii şi al puterilor demonice) este arătat ca biruitor al morţii. Sfântul Evanghelist Îl prezintă pe Mesia nu numai ca Începătorul de viaţă, Care hrăneşte pe oameni, ci şi ca eliberatorul care îi slobozeşte pe oameni din ameninţarea stricăciunii şi a morţii.

După săturarea celor cinci mii din relatarea precedentă, Iisus trimite pe ucenici cu corabia pe ţărmul celălalt al mării, către Betsaida (=locul pescuirii) până când El Însuşi va slobozi mulţimile (v. 45). Poate, poporul săturat cu pâine şi peşte a văzut în persoana lui Iisus pe conducătorul aşteptat, pe Mesia cel politic, care va rezolva problema hranei şi a ocupaţiei romane? Poate, ucenicii, puţin câte puţin, împărtăşeau aceste aşteptări? Dacă avem în vedere informaţia din In. 6, 14-15, despre manifestările entuziaste ale mulţimii, vom răspunde afirmativ la aceste întrebări şi vom înţelege de ce Iisus a) a slobozit mulţimea ca să evite orice fel de manifestare a ei care ar fi mărturisit o înţelegere greşită a adevăratei Sale misiuni mesianice, b) i-a îndepărtat pe ucenicii care probabil împărtăşeau şi ei aceleaşi aşteptări şi c) a urcat pe munte ca să se roage (v. 46). Conţinutul rugăciunii Sale a fost probabil ispita mesianică pe care o provocaseră manifestările entuziaste ale oamenilor şi întărirea dumnezeiască pentru înfruntarea lor – dat fiind faptul că muntele este locul vecinătăţii cu Dumnezeu. De altfel, multe dintre evenimentele istoriei biblice au loc pe munte, unde omul

---

marche sur les eaux (Mc 6, 45-52), *EThL* 44 (1968), 205-241 şi 433-481; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, 145-150.

este mai aproape de Dumnezeu (primirea Legii de pe Sinai, Predica de pe munte, alegerea celor doisprezece ucenici, Schimbarea la faţă ş.a.).

La aşteptata decepţie a ucenicilor pentru finalul lipsit de slavă al entuziasmului mesianic al mulţimii săturate, se adaugă acum pericolul stihiilor firii (v. 47 ş.u.). Iisus, văzând încercarea – lipsită de succes – a ucenicilor de a vâsli („se chinuiau vâslind"), din cauza vântului care bătea împotrivă, vine spre ei „umblând pe mare", la a patra „strajă" a nopţii, adică în intervalul dintre 3 şi 6 dimineaţa - după împărţirea romană a nopţii în 4 intervale de 3 ore pentru schimbarea paznicilor (vezi la 13, 35 numele popular al celor patru „străji" ale nopţii: ὀψέ - înnoptat, μεσονύκτιον – miezul nopţii, ἀλεκτοροφωνία – cântatul cocoşului, πρωΐ – dimineaţa). Amănuntul „şi voia să treacă pe lângă ei" (v. 48) aminteşte de relatări paralele din Vechiul Testament, unde se vorbeşte despre arătarea lui Dumnezeu către Moise (Ieş. 33, 19,22; 35, 5 ş.u.) şi către Ilie (III Regi 19, 11). Arătarea subită a lui Iisus produce tulburare printre ucenici, care cred că văd „o nălucă" (v. 49), iar strigătul de îmbărbătare, „Îndrăzniţi! Eu sunt; nu vă temeţi!" (v. 50), şi încetarea vântului (v. 51) îi duce numai la uimire, nu şi la mărturisirea mesianică. Evanghelistul accentuează în versetul 52 („dar inima lor era învârtoşată"), ca de altfel în multe locuri din Evanghelia sa, neputinţa ucenicilor de a înţelege sensul mai adânc al faptelor lui Iisus. În pericopa anterioară, într-un mod care aminteşte de înţelegerea numai de suprafaţă a cuvintelor şi a faptelor lui Iisus din Evanghelia după Ioan, ucenicii nu pricep noima înmulţirii pâinilor şi a salvării lor din pericolul stihiilor firii.

Cu siguranţă în această relatare nu este păstrată pur şi simplu o trăire emoţionantă a ucenicilor care au fost salvaţi dintr-un pericol oarecare, ci o promisiune a lui Iisus – pentru aceasta, de altfel, este şi consemnată relatarea – despre corabia Bisericii: în ciuda vânturilor care vor clătina corabia Bisericii şi care sunt de neevitat în mersul ei istoric, alături de ea se află Domnul, Începătorul vieţii şi Biruitorul morţii.

Este evident că în relatarea aceasta avem un caz de teofanie, care, după Pesch, este alcătuit din următoarele elemente: a) arătarea

minunată a lui Iisus; b) reacția de frică a ucenicilor; c) chemarea de îmbărbătare prin expresia caracteristică „Eu sunt", care amintește de cuvintele lui Dumnezeu care se descoperă în Vechiul Testament; d) discuția cu martorii teofaniei (lucru care se vede mai clar în relatarea paralelă a lui Matei, unde Petru discută cu Iisus şi are şi el o tentativă de a merge pe mare); e) aparenta trecere pe lângă ei a Celui ce se arăta (v. 48b).

Arătarea lui Iisus pe mare[193] este dominată de teme vechi-testamentare: de exemplu, referirea la Dumnezeu „Cel ce umblă pe mări ca pe loc tare" (Iov 9, 8) se înfăptuieşte de către Fiul lui Dumnezeu (vezi şi Ps. 76, 20; Is. 43, 16; Iov 38, 16) şi se încadrează în învățătura hristologică a evanghelistului despre „puterea" lui Mesia[194], despre care ucenicii „erau peste măsură de uimiți în sinea lor" (v. 51), dar nu o recepteazǎ încă deplin, deoarece „inima lor era învârtoşată" (v. 52).

După traversarea mării şi sosirea în Ghenizaret (v. 53), evanghelistul dă un *summarium* cu minuni ale lui Iisus asupra maselor la răspântii, în sate şi pe ogoare (v. 54-56). Ghenizaret este numit micul câmp mănos de la apusul mării, care se întinde între aceasta şi Capernaum. De la câmpie a primit numele şi

[193] Anumitor bărbați, sfinți şi magi, lumea elină le recunoştea puterea de a umbla pe mare sau prin văzduh; vezi Porfirios, Πυθαγόρου βίος 29 „şi pe valurile râurilor şi ale mărilor liniştiți către celelalte cu uşurință treceau"; Lucian, Φιλοψευδής 13 „...prin aer fiind purtat ziua şi pe ape păşind şi prin foc ieşind cu uşurătate şi păşind". Vezi şi cele spuse despre Xerses de Dion Hrisostomos, Περὶ βασιλείας Γ´ 30 ş.u.. Despre o oarecare asemănare cu Buddha vezi W. N. Brows, *The Indian and Christian Miracles of Walking on the Water*, 1928. Vezi şi T. Snoy, „Marc 6, 48", în opera col. M. Sabbe, *L' Evangile selon Marc*, 1974, 347-363.

[194] Episcopul Dimitrios Tracatellis, în cadrul cercetării sale mai generale depre hristologia lui Marcu, confirmă că umblarea lui Iisus pe mare mărturiseşte o hristologie mai avansată a puterii față de relatarea anterioară 4, 35-41: acolo Iisus "conduce" corabia, aici vine "umblând pe mare"; de asemenea, acolo dă porunca "taci, linişteşte-te", în timp ce aici nu e nevoie nici măcar să vorbească, pentru că sosirea Lui pe corabie e de ajuns să schimbe condițiile atmosferice sălbatice în unele liniştite; vezi ᾿Εξουσία καὶ Πάθος, 103-104.

lacul, care însă, în mod obişnuit, în Evanghelii este numit marea Tiberiadei, marea Galileei sau, mai simplu, lac sau mare.

4.6. Discuții despre curăția interioară a omului (7, 1-23) Mt. 15, 1-20

[1]Şi s-au adunat la El fariseii şi unii dintre cărturari, care veniseră
din Ierusalim. [2]Şi văzând pe unii din ucenicii Lui că mănâncă cu
mâinile necurate, adică nespălate, cârteau; [3]Căci fariseii şi toți iudeii,
dacă nu-şi spală mâinile până la cot, nu mănâncă, ținând datina
bătrânilor. [4]Şi când vin din piață, dacă nu se spală, nu mănâncă; şi
alte multe sunt pe care au primit să le țină: spălarea paharelor şi a
urcioarelor şi a vaselor de aramă şi a paturilor. [5]Şi L-au întrebat pe El
fariseii şi cărturarii: Pentru ce nu umblă ucenicii Tăi după datina
bătrânilor, ci mănâncă cu mâinile nespălate? [6]Iar El le-a zis: Bine a
proorocit Isaia despre voi, fățarnicilor, precum este scris: "Acest popor
Mă cinsteşte cu buzele, dar inima lui este departe de Mine". [7]Dar în
zadar Mă cinstesc, învățând învățături care sunt porunci omeneşti.
[8]Căci lăsând porunca lui Dumnezeu, țineți datina oamenilor: spălarea
urcioarelor şi a paharelor şi altele ca acestea multe, pe care le faceți. [9]Şi
le zicea lor: Bine, ați lepădat porunca lui Dumnezeu, ca să țineți
datina voastră! [10]Căci Moise a zis: "Cinsteşte pe tatăl tău şi pe mama
ta", şi "cel ce va grăi de rău pe tatăl său, sau pe mama sa, cu moarte
să se sfârşească". [11]Voi însă ziceți: Dacă un om va spune tatălui sau
mamei: Corban! adică: Cu ce te-aş fi putut ajuta este dăruit lui
Dumnezeu, [12]Nu-l mai lăsați să facă nimic pentru tatăl său sau
pentru mama sa. [13]Şi astfel desființați cuvântul lui Dumnezeu cu
datina voastră pe care singuri ați dat-o. Şi faceți multe asemănătoare
cu acestea. [14]Şi chemând iarăşi mulțimea la El, le zicea: Ascultați-Mă
toți şi înțelegeți: [15]Nu este nimic din afară de om care, intrând în el, să
poată să-l spurce. Dar cele ce ies din om, acelea sunt care îl spurcă.
[16]De are cineva urechi de auzit să audă. [17]Şi când a intrat în casă de la
mulțime, L-au întrebat ucenicii despre această pildă. [18]Şi El le-a zis:
Aşadar şi voi sunteți nepricepuți? Nu înțelegeți, oare, că tot ce intră
în om, din afară, nu poate să-l spurce? [19]Că nu intră în inima lui, ci
în pântece, şi iese afară, pe calea sa, bucatele fiind toate curate. [20]Dar
zicea că ceea ce iese din om, aceea spurcă pe om. [21]Căci dinăuntru, din

inima omului, ies cugetele cele rele, desfrânările, hoțiile, uciderile, [22]Adulterul, lăcomiile, vicleniile, înşelăciunea, neruşinarea, ochiul pizmaş, hula, trufia, uşurătatea. [23]Toate aceste rele ies dinăuntru şi spurcă pe om.

Important nu numai pentru dezvoltarea ulterioară a relatării evanghelistului, ci şi pentru Biserică în general, este adunarea, în pericopa 7, 1-23, a disputelor lui Iisus (*Streitgespräche*, cum se spune în cercetarea contemporană) legate de legiferările iudaice despre curățirile exterioare şi despre adevărata curăție interioară, pe care o subliniază El[195]. Discuția se poartă în principal cu fariseii şi cu cărturarii care au venit de la Ierusalim (7, 1-13), apoi cu mulțimea (7, 14-15) şi în final cu ucenicii (7, 16-23). Discuțiile acestea sunt transmise şi de Matei cu anumite modificări, omisiuni şi adăugiri.

Dincolo de interminabilele discuții ale cercetătorilor contemporani despre când au fost spuse aceste cuvinte, care din ele aparțin lui Iisus, care sunt comentarii ale evanghelistului, când au fost adunate pentru a constitui o unitate (înainte de Marcu, în Tradiție, sau chiar de către Marcu), credem că ceea ce conține această unitate în Evanghelia noastră joacă un rol fundamental pentru drumul lui Iisus în continuarea Evangheliei (drumul către ținuturile locuite de păgâni) şi pentru credința Bisericii în dialogul ei cu sinagoga iudaică, ca de altfel şi în deosebirea dintre ea şi sinagogă apropo de rânduielile despre spălarea mâinilor, evitarea anumitor mâncăruri ş.a.m.d. Trebuie să se sublinieze chiar de la început faptul că Iisus întoarce atenția celor cu care vorbeşte de la curăția exterioară la curăția interioară a inimii, relativizând astfel şi limitând, din punct de

[195] Vezi P. R. Weiss, *A Note on πυγμή*, *NTS* (1956-57), 233-236; S.M. Reynolds, Πυγμή (Mark 7, 3) as „cupped Hand", *JBL* 85 (1966), 87 ş.u.. M. Hengel, Πυγμή (Mc 7, 3), *ZNW* 60 (1969), 182-198; W.G. Kümmel, „Äussere und innere Reinheit des Menschen bei Jesus", *Das Wort und die Worte. Festschrift G. Frieschrift G. Friedreich*, 1973, 35-46; J. Lambrecht, „Jesus and the Law. An Investigation of Marc 7, 1-23", *EThL* 53 (1977), 24-52; A. Pallis, *Notes on Mark*, 22-23; W. D. Mc Hardy, „Mark 7, 3 – A Reference to the Old Testament, *ExpT* 87 (1976), 119.

vedere temporal, orice element pregătitor pe care îl cuprindeau Legea, interpretarea Legii sau alte manifestări religioase ale lumii vechi de dinainte de descoperirea lui Dumnezeu în persoana lui Hristos.

În legătură cu lucrarea misionară a Bisericii, cuvintele acestea vor să arate clar că, complicatele rânduieli iudaice exterioare nu sunt revelația dumnezeiască, ci tradiții omeneşti care, atunci când sunt absolutizate, fac confuză voia lui Dumnezeu şi duc la ipocrizie (vezi v. 6-7), în timp ce Iisus, prin principiul universal valabil al curăției interioare, deschide calea intrării neamurilor la noua credință, pentru care legea iudaică şi interpretarea ei tradițională nu pot fi piedici. Această învățătură ne aminteşte de teologia lui Pavel, al cărui colaborator şi următor a fost Marcu[196].

Încă o observație înainte de a intra în interpretare. Neputința ucenicilor de a înțelege cuvintele lui Iisus, notată şi aici (vezi v. 18), ca şi în alte locuri ale Evangheliei, nu este o referire personală la anumiți ucenici, ci mai degrabă o aluzie făcută Bisericii întregi, pentru care există întotdeauna pericolul de a cădea în cursa rânduielilor despre curăția exterioară, ca şi acela de a ignora curăția inimii, aşa cum repetat au atras atenția Părinții Bisericii, nu numai atunci când au tâlcuit această pericopă, ci şi cu alte ocazii.

Discuția inițială este provocată de observația fariseilor şi a cărturarilor (v. 1-2) veniți de la Ierusalim, că unii dintre ucenici nu respectă rânduiala care prevede spălarea rituală a mâinilor înainte de masă (vezi o comportare asemănătoare a lui Iisus la Lc. 11, 38, unde Iisus, chemat în casa fariseului, mănâncă fără a se spăla – spre marea surprindere a fariseului). Cărturarii vin din Ierusalim (fac această misiune din voia lor? Sunt chemați de fariseii din ținut?) ca să controleze dacă în acele locuri se ține legea. Ei sunt caracterizați de Sf. Ioan Hrisostom ca „cei ce sar peste cele mari şi pentru cele foarte mărunte pornesc discuții". Evanghelistul dă informația în versetele 3-4 cu siguranță pentru

[196] Vezi M. Werner, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium*, 1923; J. C. Fenton, „Paul and Marc", *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R.H. Lightfoot*, 1955, 89-112; K. Romaniuk, „Le problème des Paulinismes dans l' Evangile de Mark", *NTS* 23 (177), 266-274.

cititorii proveniți din păgâni, care poate nu cunosc obiceiurile iudaice, că fariseii și în general toți iudeii nu își mănâncă mâncarea dacă nu se spală pe mâini „până la cot”[197]; de asemenea când se întorc de la piață, unde probabil au venit în contact cu oameni întinați, nu mănâncă dacă nu se spală[198]. Purificările nu sunt prevăzute numai pentru trupul lor, ci și pentru diferite obiecte ale casei, cum ar fi paharele, vasele[199], vasele de aramă și paturile[200]. Prin toate acestea, pe care evanghelistul le amintește oarecum la modul general – deoarece cu siguranță nu le țineau „toți iudeii” – este păzită „datina bătrânilor”, pe care în versetul 8 Iisus o va caracteriza ca „tradiție a oamenilor”.

Din punct de vedere istoric, nenumăratele prevederi despre curăție se explică prin îndelunga viețuire a poporului iudaic în mijlocul popoarelor necurate și prin încercarea de a se diferenția din punct de vedere religios de aceștia. În special în timpurile

[197] În multe și diferite feluri a fost interpretată de către comentatori “spusa enigmatică” „*πυγμή,*”. Reținem câteva încercări ermineutice: „*πυγμή* ” înseamnă: cu mâna nu întreagă, ci ca un fruct; spălare cu o palmă închisă (=cu pumnul) peste cealaltă; cu o palmă de apă; redare greșită din aramaică; limbaj ulterior etc. Greutatea înțelegerii este mărturisită și de faptul că „πυγμή ” în anumite manuscrise este înlocuit cu „πυκνά” (Σιν, W, Vulgata, multe traduceri vechi, Diatessaron) sau cu **memento** (it[a]), **primo**(it[d]) sau lipsește su desăvârșire (Δ, câteva traduceri vechi). Pallis propune corectarea în „*πυγή* ”, aducând pasaje care vorbesc despre spălarea mâinilor la un izvor de apă curgătoare (Lev. 11, 36). Anumiți interpreți contemporani susțin ca grafie corectă „*πυκνά* ” (de ex. Montefiore), iar Billerbeck 2, 13-14 respinge clar „*πυγμή* ”, declarând deschis că nicăieri rânduielile iudaice nu prevăd spălarea mâinilor „până la cot – *πυγμή* ” – înțeles cu care a și fost reținut acest cuvânt. Aceeași observație o face și Teofilact: „căci nu este scris în lege să se spele până la cot, adică de la începutul cotului (pentru că πυγμή se numește distanța dintre cot și vârful degetelor), ci de la preoți aveau predanisit acest lucru”.
[198] Între grafia „βαπτίσωνται” (A, D, K, Θ, Π, multe manuscrise minuscule, colecții bizantine, traduceri vechi) și „ραντίσονται” (Σιν, B, ș.a.), de peferat este cea dintâi; vezi și Billerbeck 2, 14, unde este expus obiceiul spălării mâinilor în lighean, cu multă apă.
[199] „ξέστις –urcior” este vasul care avea o jumătate de litru.
[200] „κλίνων” lipsește din man. Σιν, B, L, Δ, 28, l 48, ș.a.. Gnilka, din cauza amintirii paturilor, vede un ton ironic și o agresivitate a evanghelistului la adresa iudeilor în toată paranteza v. 3-4.

de după robia babiloniană, prevederile despre curăție și păzirea Sâmbetei ca zi nelucrătoare devin două indicii caracteristice ale poporului lui Dumnezeu. Anumite grupări din popor, cum ar fi, de exemplu, fariseii și saducheii[201], se socoteau mai curate decât ceilalți și păzeau cu mai mare râvnă aceste rânduieli. Este semnificativ faptul că esenienii socoteau necurați pe toți ceilalți iudei, dar paradoxal, nu apar în scenă în diversele discuții ale iudeilor cu Iisus. De asemenea, în textele rabinice este evidențiată în special importanța spălării mâinilor înainte de masă. Desigur, este foarte revelatoare istorisirea din Talmud[202], după care, atunci când i-au trimis apă rabinului Akiba, care era închis și însetat, acesta a risipit cea mai mare parte din apă pentru a se spăla pe mâini, spunând că ar fi preferat să moară de sete decât să calce tradiția bătrânilor!

După paranteza versetelor 3-4, evanghelistul revine la întrebarea de control a fariseilor, la care Iisus răspunde (v. 6-8) cu pasajul din Is. 29, 13, pe care îl redă după Septuaginta. În acest pasaj – care este un rechizitoriu aspru nu numai al proorocului împotriva poporului vremurilor sale, ci și al lui Iisus împotriva iudeilor din timpul Său – este exprimată, pe de o parte poziția ipocrită a Iudeilor, care cu buzele cinstesc pe Dumnezeu, în timp ce inima lor se află departe de El (semn distinctiv al ipocriților oricărei epoci, devreme ce prin cuvinte plăsmuiesc o imagine diferită despre ei înșiși în relația lor cu Dumnezeu, față de realitate) și, pe de altă parte, este accentuată distanța dintre porunca lui Dumnezeu și învățătura omenească. Ca Mesia „care are putere”, Iisus semnalează deprecierea religioasă a iudeilor vremurilor Sale, care nesocotesc porunca lui Dumnezeu și stăruie asupra păzirii tradițiilor omenești (vezi Col. 2, 22). Chiar dacă tradițiile rabinice de interpretare a Legii sunt caracterizate de rabini ca „îngrădiri ale Legii”[203], din critica adusă de Iisus și, desigur, de Biserică, în dialogul ei cu

[201] Vezi prevederile asemănătoare ale esenienilor despre curăție, în *'Εγχειρίδιο Πειθαρχίας – Manualul disciplinei* 3, 4-6; 4, 5; 5, 13; 6, 16; 7, 3,16,19; 8, 17 ș.u., 9, 15 și în *Războiul fiilor luminii*...7, 3-6.
[202] Vezi Billerbeck 1, 702.
[203] *Pirke Abooth* (=Capetele Părinților) 1, 1; 3, 17.

iudaismul, reiese că sunt îngrădiri care izolează pe păzitorii acestor tradiţii în antropocentrismul lor, făcând ca porunca lui Dumnezeu să îşi piardă puterea.

Ca un exemplu definitoriu de eludare ipocrită a poruncii dumnezeieşti Iisus aduce în versetele 9-13 cazul încălcării celei de-a patra porunci a Decalogului („Cinsteşte pe tatăl tău şi pe mama ta....”): Prin expresia „Corban” care înseamnă „Cu ce te-aş fi putut ajuta este dăruit lui Dumnezeu”, oricine se putea simţi eliberat de obligaţia de a da părinţilor săi ceea ce îi cereau, din moment ce prin expresia de mai sus declara că afierosise deja tot ceea ce are Templului şi prin urmare nu îi mai aparţine; în realitate desigur această expresie nu era urmată de dăruirea obiectului la Templu, ci pur şi simplu, în cazuri de relaţii de vrăjmăşie cu părinţii lor, le dădea copiilor o soluţie, una părut religioasă, de a nu se îngriji de aceştia[204].

Această situaţie – nu ştim, desigur, cât de mult putea fi extinsă[205] – şi acel ironic „καλῶς” spus în versetul 9, precum şi „altele asemenea acesteia”, arată în ce măsură se putea abroga sau anula cuvântul lui Dumnezeu („porunca lui Dumnezeu”, v. 8) într-o tradiţie de provenienţă omenească, pe care codicele D o caracterizează ca „nebunie – μωρά” (v. 13). Se atrage atenţia mai ales despre pericolul care pândeşte totdeauna, ca porunca lui Dumnezeu să devină greu de desluşit de către oamenii care, cu aparenţe de evlavie, se bazează pe tipuri, prevederi, canoane, când toate acestea – deşi formulate pentru a lămuri şi a păzi porunca dumnezeiască – sunt aşezate în locul ei.

În versetele 14-15[206] cadrul se schimbă. Iisus se adresează nu fariseilor şi cărturarilor, despre care nu se mai vorbeşte, ci

[204] Despre datoriile copiilor faţă de părinţi în lumea iudaică, vezi Billerbeck I, 706,710 ş.u..

[205] Gnilka (la pasajul respectiv) adaugă o inscripţie funerară găsită recent la nord-est de Ierusalim şi care spune: „Tot ceea ce ar putea găsi cineva în acest mormânt pentru folosinţa sa este deja afierosit lui Dumnezeu de către cel ce este îngropat aici”.

[206] V. 16 „De are cineva urechi de auzit să audă” lipseşte din man. Σιν, B, L, Δ şi din anumite colecţii bizantine, în timp ce este păstrat în A, D, K, W, X, Δ^c, Θ, Π, f^1, f^{13}, în multe manuscrise minuscule bizantine, în Vulgata şi

mulţimii şi formulează cu o exprimare autoritară şi autentică regula adevăratei curăţii a omului: Nu întinează pe om ceea ce din afară intră în el, ci ceea ce iese din el. Cuvântul „κοινοῦν – a spurca” leagă şi din punct de vedere lingvistic versetele 14-15 de cele anterioare (vezi „κοιναῖς χερσί – cu mâinile necurate”, din v. 2). Această frază, care a fost caracterizată ca „una din cele mai importante ziceri din istoria religiilor”[207], aduce în mintea noastră predica proorocilor Vechiului Testament[208], după care curăţia rituală este „inima curată”. De altfel, acesta este şi motivul pentru care şi Iisus îi fericeşte pe oamenii care sunt „curaţi cu inima”, cărora le promite că „ei vor vedea pe Dumnezeu” (Mt. 5, 8). Aceste cuvinte de proverb ale lui Iisus le păstrează şi Matei (15, 11 ş.u.), lăsând mai clar să se înţeleagă că se referă la problema hranei (devreme ce de două ori adaugă „în gură”, „din gură”, care lipsesc de la Marcu) şi chiar mai clar, adăugând aluzia antifariseică a acestor cuvinte ale lui Iisus (vezi Mt. 11, 12-14, care lipsesc de la Marcu).

De altfel în sensul antitezei hrană – inimă sunt interpretate cuvintele lui Iisus şi de către Marcu în discuţia lui Iisus cu ucenicii care urmează (v. 17-23). La întrebarea ucenicilor despre înţelesul „pildei”, adică a cuvintelor pe care le-a spus cu puţin mai înainte, Iisus răspunde , după ce mai întâi se miră de neputinţa lor de a înţelege (v. 18). Este însă neputinţa ucenicilor? Sau poate evanghelistul face aluzie la neputinţa membrilor Bisericii în care trăieşte şi despre care scrie în Evanghelia sa? Este vorba despre o neputinţă în care chiar şi lor le este greu fie în direcţia eliberării de prescripţiile referitoare la hrană din trecutul lor iudaic (câţi dintre ei erau iudeo-creştini), fie în aceea de a fi scutiţi de o grijă suplimentară (cei proveniţi din păgâni)? Mai ales că această neputinţă crea probleme şi celorlalţi din afara Bisericii care voiau să intre în creştinism. Este posibil ca prin aceste cuvinte ale lui Iisus evanghelistul să

în multe traduceri vechi. Este socotit de către critici ca o adăugire copiată care provine din 4, 9 sau 4, 23; vezi Metzger, 94-95.

[207] Caracterizarea aparţine iudeului liberal C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospel*, 1, 153.

[208] Vezi de, ex., Amos 5, 21 ş.u.. Is. 1, 11 ş.u., 58, 1 ş.u., Ier. 7, 21, Ps. 50, 10 ş.u..

vrea să sublinieze, din raţiuni nu numai teologice, ci şi misionare, eliberarea Bisericii de sub prevederile iudaice anterioare şi să uşureze venirea păgânilor la noua credinţă. Este aşadar posibil ca *Sitz im Leben*–ul acestor cuvinte să fie pentru evanghelist unul misionar.

Iisus, lămurind parabola pe care o spusese (v. 19), nu se referă deschis la mâncăruri, devreme ce spune că tot ceea ce intră în om nu „intră în inima lui, ci în pântece şi iese afară". Este cunoscut de către toţi că mâncărurile au un drum fiziologic către stomac şi după digestia suferită în organism se elimină „afară – ajfedrwvna". Cuvântul acesta, care se află numai în acest pasaj (şi la locul paralel din Mt 15, 17) şi nicăieri în literatura greacă veche, înseamnă closet, latrină[209]. În codicele D este înlocuit cu cuvântul „ὀχετός – canal de scurgere a apei".

Propoziţia din versetul 19b, „bucatele fiind toate curate – καθαρίζων πάντα τά βρώματα", apare în manuscrise şi cu forma „καθαρίζον..."[210]. În prima situaţie, ca subiect al lui καθαρίζον se subînţelege Iisus iar fraza constituie un comentariu al evanghelistului (pe care, paradoxal, Matei nu îl are în relatarea sa paralelă), prin care arată că Iisus nu e de acord cu împărţirea iudaică a mâncărurilor în curate şi necurate, ci socoteşte toate mâncărurile curate; în a doua situaţie, subiectul lui kaqarivzon este „πᾶν τό ἔξωθεν εἰσπορευόμανον – tot ceea ce intră din afară" iar fraza arată că „partea de prisos şi nefolositoare a hranei este eliminată ca excremente şi astfel lasă curate toate mâncărurile pe care le-a reţinut organismul" (Trembelas). Prima variantă o susţin Origen, Hrisostom, Grigorie Taumaturgul şi

[209] Cu acest înţeles se găseşte şi într-o inscripţie grecească din sec. al II-lea î. Hr. După lexiconul Suidas, înseamnă „locul din corp folosit pentru eliminarea resturilor"

[210] Grafia καθαρίζων este mărturisită de man. Σιν, A, B, L, W, X, Δ, Θ ş.a., în parte de manuscrisele bizantine minuscule şi în colecţiile bizantine, în câteva traduceri vechi, la Origen, la Grigorie de Nyssa şi Hrisostom, în timp ce grafia καθαρίζον se găseşte în K, Π, 33, în parte în manuscrisele bizantine minuscule şi în colecţiile bizantine; ca grafii singuratice, mai apar următoarele „καί καθαρίζεται", „καθαρίζειν τε", „και, καθαρίζει".

majoritatea zdrobitoare a interpreţilor mai noi[211]; cea de-a doua, care presupune procesul fiziologic de curăţire a mâncărurilor, ar fi constituit în gura lui Iisus un fel de cinism (Grundmann) sau sarcasm (Gnilka). De aceea, socotim mai corectă prima variantă. De altfel, evanghelistul nostru obişnuieşte să facă paranteze lămuritoare (vezi 3, 30; 7, 3-4,11b; 16, 4b ş.a.).

Pentru a evita orice fel de înţelegere greşită, trebuie să notăm aici că deosebirea dintre mâncărurile „curate" şi „necurate" nu e totuna cu deosebirea creştină a mâncărurilor de post sau care nu se mănâncă, ci se leagă de prevederile Leviticului (cap. 11), unde se hotărăsc până în cel mai mic amănunt felurile permise şi nepermise de hrană de provenienţă animală şi se leagă în principal de mentalitatea iudaică din vremea lui Iisus, conform căreia aceste prevederi cultice de purificare fuseseră reduse în principal la conţinutul lor religios. La această mentalitate face aluzie la modul ironic Pavel în Col. 2, 21-22, când scrie: „Nu lua, nu gusta, nu te atinge! – toate lucruri menite să piară prin întrebuinţare – potrivit unor rânduieli şi învăţături omeneşti" şi la mentalitatea aceasta răspunde teologic şi F.A. 10, 15; 11, 9: „Cele ce Dumnezeu a curăţit tu să nu le numeşti spurcate". De altfel, şi părinţii Bisericii se întorc împotriva mentalităţii creştinilor care sunt atenţi numai la curăţia exterioară, ignorând-o pe cea interioară. Sf. Ioan Hrisostom, de ex., scrie: „Iar Marcu, zicând că bucatele sunt toate curate, astfel spunea...Căci şi în Biserică un aşa-numit obicei mulţi îl ţin, adică se îngrijesc să intre cu hainele curate, şi cu mâinile spălate; iar despre sufletul curat cu care trebuie să se înfăţişeze înaintea lui Dumnezeu, nicăieri nu se vorbeşte. Şi aceasta o zic nu ca să te împiedic să îţi speli mâinile sau gura, ci voind să le speli aşa cum trebuie, nu numai cu apă, ci cu virtuţile în loc de apă".

În versetele 20-23, Iisus enumeră lucrurile care ies din inima omului şi îl întinează. „Inima" – pentru antropologia biblică – este centrul personalităţii omului; din acest centru ies hotărârile care arată dacă omul este curat sau necurat. Cazurile manifestărilor necurate sunt cuprinse în continuare în douăspre-

[211] Taylor, Gnilka, Grundmann, Lane, Schmitd, Branscomb ş. a.. Lohmeyer şi Schweizer susţin că e vorba de limbajul local, care a intrat în text.

zece substantive care se rezumă ca o introducere la „gândurile rele", fără a dezvolta, desigur, întregul diverselor manifestări păcătoase care pot ieşi din inima omului. Liste asemănătoare de răutăţi sunt cunoscute atât din epistolele lui Pavel (Rom. 1, 29-31; Gal. 5, 19-21; Col. 3, 5 ş.u.) cât şi din textele iudaismului elenist.[212] În general, facem observaţia că în unitatea 7, 1-23 există multe puncte de legătură cu teologia paulină, lucru susţinut chiar şi de terminologia comună.

„Cugetele cele rele", care sunt definite după aceea prin şase substantive la plural (desfrânările, hoţiile, uciderile, adulterele, lăcomiile, vicleniile) şi şase la singular (înşelăciunea, neruşinarea, ochiul pizmaş, hula, trufia, uşurătatea), arată diferite manifestări păcătoase. Prin „desfrânările" se indică în general abaterile sexuale, în timp ce „adulterele" se leagă în special de încălcarea poruncii a şasea a Decalogului; „hoţiile", „uciderile" şi „lăcomiile" se leagă de încălcarea poruncilor 7, 8 şi 10. „Πονηρίαι - răutăţile, vicleniile" este un termen general care arată răutatea. „Δόλος" este înşelăciunea, „ἀσελγία" este în general neruşinarea, depravarea, „ochiul pizmaş" este gelozia şi invidia (vezi şi Mt. 20, 15 „sau ochiul tău este rău pentru că eu sunt bun?"); „βλασφημία – blasfemia, hula" este jignirea, ofensa adusă lui Dumnezeu şi omului, „ὑπεριφάνια - trufia" (un *apax legomeno* în N. T.) este aroganţa, înălţarea cu mintea, „ἀφροσύνη– uşurătatea" este lipsa cumpătării, a înţelepciunii, care îl face pe om să se gândească numai la existenţa proprie, independentă de cea a lui Dumnezeu, uşurătate care ajunge chiar la a nega existenţa lui Dumnezeu şi a ignora existenţa aproapelui său.

4.7. Credinţa femeii siro-feniciene (7, 24-30) Mt. 15, 21-28

24Şi ridicându-Se de acolo, S-a dus în hotarele Tirului şi ale Sidonului şi, intrând într-o casă, voia ca nimeni să nu ştie, dar n-a putut să rămână tăinuit. 25Căci îndată auzind despre El o femeie, a

212 Vezi de, ex. Filon, *Τίς ὁ τῶν θείων ἐστίν κληρονόμος (Cine este moştenitor al celor dumnezeieşti)*, 173.

cărei fiică avea duh necurat, a venit şi a căzut la picioarele Lui. 26Şi femeia era păgână, de neam din Fenicia Siriei. Şi Îl ruga să alunge demonii din fiica ei. 27Dar Iisus i-a vorbit: Lasă întâi să se sature copiii. Căci nu este bine să iei pâinea copiilor şi s-o arunci câinilor. 28Ea însă a răspuns şi I-a zis: Da, Doamne, dar şi câinii, sub masă, mănâncă din fărâmiturile copiilor. 29Şi Iisus i-a zis: Pentru acest cuvânt, mergi. A ieşit demonul din fiica ta. 30Iar ea, ducându-se acasă, a găsit pe copilă culcată în pat, iar demonul ieşise.

Relatarea aceasta[213] se încadrează în *Sitz im Leben*-ul misionar al evanghelistului, pe care l-am constatat în relatarea precedentă, cu care prezenta se leagă din punct de vedere teologic: Biserica, despovărată de prevederile iudaice despre curăţie, primeşte în sânurile ei pe toţi, dat fiind faptul că Iisus Însuşi, după ce mai înainte a semnalat ipocrizia iudeilor (7, 6 ş.u.) primeşte acum să împlinească cererea unei femei idolatre care crede cu adevărat. Elementul de bază al relatării nu este minunea în sine, ci discuţia lui Iisus cu femeia, care sfârşeşte prin lăudarea credinţei celei din urmă, ca rezultat al căreia este vindecarea fiicei sale bolnave. Evanghelistul se întoarce împo- triva exclusivităţii iudaice asupra mântuirii ca să arate poziţia creştină despre universalitatea mântuirii dăruite „în Hristos".

După aceste observaţii introductive, este evident că nu este lipsit de importanţă amănuntul geografic că Iisus, după versetul 24, a plecat „de acolo" şi a mers „în hotarele Tirului" („şi Sidonului")[214], adică în ţinutul care se află la graniţa de nord a Galileii şi este locuit de păgâni; în special Tirul şi Sidonul sunt, după tradiţia iudaică, cazuri speciale de cetăţi păgâne (vezi şi Mt. 11, 21). Iisus se apropiase de acest ţinut într-un mod care pentru un iudeu ar fi însemnat pericol, pericolul de a

213 T. H. Burkill, „The Syrophoenician Woman: The congruence of Mark 7, 24-31", *ZNW* 57 (1966), 23-37; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu...*, 151-156; J. D. Derrett, „Law in the NT: The Syrophoenician Woman and the Centurion of Capernaum", *NT* 15 (1973), 161-186.

214 „Şi Sidonului" apare în man. Σιν, A, B, K, X, Π, f1, f13, în multe manuscrise bizantine minuscule, colecţii, traduceri vechi şi este socotită o adaptare şi o armonizare după Mt. 15, 21.

intra în legătură cu „cei necurați". Pentru evanghelist însă, această mişcare indică universalitatea propovăduirii creştine. Încercarea lui Iisus de a evita popularitatea, despre care ştim şi din relatările anterioare, se izbeşte de vizita unei femei a cărei fiică avea „un duh necurat" (v. 25; vezi în paralel la v. 29 – „demon").

Sfântul Evanghelist notează că această femeie era „elină", adică idolatră, conform sensului pe care îl are de obicei în Noul Testament[215], şi „siro-feniciană de neam", care arată etnia ei. Locuitorii Tirului, ca şi ai întregului țărm al Siriei (adică ai Feniciei, care din vremea lui Pompei aparținea regiunii romane a Siriei), erau fenicieni şi se socoteau urmaşii vechilor locuitori ai Palestinei – cananiții (vezi loc. în paralel Mt. 15, 22, unde femeia este caracterizată ca „cananeeancă"). Traducerea siriacă Curetonios are grafia „χήρα - văduvă", care înseamnă o tendință de adaptare a relatării după relatarea vechi-testamentară a învierii copilului văduvei din Sarepta de către Ilie (III Regi 17, 7-24).

La manifestările de cinstire ale femeii („a căzut la picioarele Lui") şi la rugămintea ei pentru vindecarea fetiței sale (v. 26)[216], Iisus răspunde – punând clar la încercare credința ei – că nu e corect că lipsească de hrană pe „copii" în favoarea „câinilor" (v. 27). E vădit că foloseşte termeni prin care iudeii îi caracterizau pe de o parte pe aceia, iar pe de alta pe păgâni. E-adevărat, în gura lui Iisus (sau în penița evanghelistului care preferă foarte des diminutivele), în loc de „κύνες", care este o cunoscută caracterizare ofensatoare folosită de iudei[217] la adresa neamurilor, se află cuvântul „κυνάρια", mai puțin ofensator şi care arată animalele din jurul casei. Femeia, înțelegând prin credința ei, în spatele părutului răspuns negativ, acceptul final al lui Iisus, continuă imaginea începută de Iisus, recunoscând că, în pofida corectitudinii gândului pe care îl exprimă imaginea, există loc să se sature şi câinii din „firimiturile" care

[215] In. 12, 20; F. A. 14, 1; 17, 4; Rom. 1, 16; 3, 9; 10, 12; I Cor. 12, 13; Gal. 3, 28; Col. 3, 11 ş.a..

[216] În *Omiliile pseudo-clementine* (2, 19. 3, 73. ВЕП 1, 71 . 99), femeia este numită Iusta iar fiica Veronica.

[217] Despre caracterizarea ofensatoare a neamurilor ca şi „câini", din parte iudeilor, vezi Billerbeck 1, 722-726.

cad de la masa copiilor (v. 28). De remarcat că femeia strigă la Iisus cu apelativul „Κύριε – Doamne" şi, desigur, „Da, Doamne", după majoritatea manuscriselor[218]. Este singura dată când în Evanghelia lui Marcu Iisus este numit Domn şi aceasta o face o femeie idolatră (Gnilka). Credința femeii, dovedită atât de numirea lui Iisus ca Domn, cât şi de faptul că primeşte imediat asemănarea ei cu câinii ca, de altfel, şi din certitudinea pe care o exprimă prin această imagine, că există spațiu de manifestare a milei dumnezeieşti şi pentru ea, duce la vindecarea fiicei sale bolnave. Iisus o asigură pe femeie că „pentru acest cuvânt" deja s-a vindecat copila (v. 29), iar realitatea vindecării este arătată în versetul 30, care încheie relatarea. Lăudarea credinței femeii, care în relatarea lui Matei se face pe față (15, 28 „o, femeie, mare este credința ta") se subînțelege aici în propoziția „pentru acest cuvânt" din versetul 29. Vindecarea se săvârşeşte „de la distanță" (vezi In. 4, 46-54; Mt. 8, 5-13; Lc. 7, 1-10), dar nu ea este elementul fundamental al istorisirii, ci convorbirea lui Iisus cu femeia credincioasă. În opoziție cu „copiii" lui Dumnezeu, care sunt prinşi în cursele prevederilor împietrite despre cele curate şi cele necurate, un „câine" din lumea păgână a fost primit ca adevăratul „copil" al lui Dumnezeu. Este clar că Sfîntul Evanghelist, în cadrul acestei unități pe care o tâlcuim, vrea să arate deschiderea lui Iisus către lumea păgână şi, prin urmare, dimensiunea ecumenică a mesajului creştin.

4.8. Vindecarea celui surd şi mut (7, 31-37)

31Şi, ieşind din părțile Tirului, a venit, prin Sidon, la Marea Galileii, prin mijlocul hotarelor Decapolei. 32Şi I-au adus un surd, care era şi gângav, şi L-au rugat ca să-Şi pună mâna peste el. 33Şi luându-l din mulțime, la o parte, Şi-a pus degetele în urechile lui, şi

[218] „Da" este omis de man. P^{46}, D, W, Θ, F^{13} şi de câteva traduceri mai vechi, în timp ce este mărturisit în Σιν, A, B, K, L, X, Δ, Π, f^{1}, Colecțiile bizantine şi traducerile vechi. Metzger socoteşte „da" un adaos pentru armonizarea cu Mt. 15, 27.

scuipând, S-a atins de limba lui. [34]*Şi privind la cer, a suspinat şi a zis lui: Effatta! ceea ce înseamnă: Deschide-te!* [35]*Şi urechile lui s-au deschis, iar legătura limbii lui îndată s-a dezlegat, şi vorbea bine.* [36]*Şi le poruncea să nu spună nimănui. Dar, cu cât le poruncea, cu atât mai mult ei Îl vesteau.* [37]*Şi erau uimiţi peste măsură, zicând: Toate le-a făcut bine: pe surzi îi face să audă şi pe muţi să vorbească.*

Vindecarea celui surd şi mut[219] este păstrată numai de către evanghelistul Marcu (Matei o subînţelege în *summarium*-ul său 15, 29-31) într-o unitate de text în care Iisus se află într-un ţinut păgân. Chiar dacă nu este foarte clară determinarea drumului lui Iisus – expresia din versetul 31, care conţine indicaţii geografice, prezintă variante paralele în manuscrise[220] chiar din cauza dificultăţii pe care o prezintă – se pare că minunea este localizată pe malul de răsărit al lacului, aproape de ţinutul Decapole. Aici „aduc" la Iisus – Marcu obişnuieşte să folosească verbe la persoana a III-a plural, fără a numi subiectul şi, desigur, toate se întâmplă la prezentul istoric – un „surd şi mut" (care vorbea cu greu, de la „μόγις" şi „λαλεῖν"), adică un surdomut, şi Îl roagă pe Iisus să-şi pună mâna pe cel bolnav, desigur, ca să îi dea vindecare.

Iisus face următoarele acţiuni: a) Îl ia departe de mulţime „ca să nu înveşmânteze minunile cu slavă" (Zigaben); b) pentru că nu există nici un mod de comunicare cu el, Îşi pune mâinile pe urechile lui (am zice că Iisus vorbeşte limba surdo-muţilor!) ca să îi dea vindecare exact în ceea ce avea nevoie; c) unge cu

219 Vezi J. Rabinowitz, „Be Opened: Effata (Mc. 7, 34): Did Jesus speak Hebrew?", *ZNW* 53 (1962), 229-238; Kertelge, *Die Wunder Jesu...* 157-161; M. Black, „Effata" (Mc. 7, 34), *Mélanges bibliques en hommage au B. Rigaux*, 1970, 57-62.

220 Grafia redată de manuscrisele Σιν, B, D, L, Δ, Θ şi de câteva traduceri vechi este socotită de critici şi de aditori cea iniţială (vezi Metzger, 95), cu toate că, în sine, drumul lui Iisus este prezentat oarecum ciudat (de la Tir vine la ţărmul dintre Sidon şi Decapole); grafia „ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου καὶ Σιδῶνος ἦλθεν – ieşind din hotarele Tirului şi ale Sidonului a venit..." este socotită o prelucrare a textului şi a ... drumului lui Iisus.

scuipat limba celui surd[221], scuipat care era un mijloc de vindecare cunoscut din vechime[222] - lucru care arată că Iisus îşi descoperă puterea Sa mesianică folosind adesea (nu numai un cuvânt plin de putere la apropiere sau la depărtare), ci şi alte mijloace ale zidirii „bune foarte", care este lumea, deoarece nu priveşte lumea ca pe ceva rău din fire (aşa cum ar fi văzut-o un filosof dualist), ci ca pe opera lui Dumnezeu care, chiar dacă s-a îndepărtat de Creator, are pecetea provenienţei divine; d) îşi întoarce privirea către cer, ca să arate şi bolnavului că de la Dumnezeu va veni vindecarea lui; e) suspină pentru stricăciunea pe care o vede la oameni; şi f) în sfârşit, adresează porunca autoritară: „Effata", care înseamnă „deschide-te"[223]. După această vorbă, se deschid „urechile" şi se dezleagă „legătura limbii" celui bolnav, care vorbeşte acum „corect". Relatarea se sfârşeşte prin cunoscuta temă a „tainei mesianice" şi prin uimirea poporului. „Face totdeauna binele", de la începutul versetului 37, aminteşte de acel „bună foarte" al creaţiei iniţiale (Fac. 1, 31) – un paralelism care din punct de vedere teologic înseamnă că Iisus rezideşte creaţia stricată a lui Dumnezeu şi o readuce la starea ei iniţială „bună foarte", la „binele cel dintru început" – conform imnografului.

Grundmann, bazându-se pe Înţ. Sol. 10, 21 – „înţelepciunea a deschis gura celor muţi" – susţine că relatarea aceasta s-a dezvoltat înainte de Marcu într-un mediu creştin elenist, în care

221 Apropo de această acţiune a lui Iisus, în tradiţia manuscrisă se păstrează următoarele modificări: „ἔπτυσεν εἰς τούς δακτύλους αὐτοῦ καὶ ἔβαλεν εἰς τὰ ὦτα τοῦ κωφοῦ καὶ ἥψατο τῆς γλώσσης τοῦ μογιλάλου" (0131), „πτύσας ἔβαλεν τούς δακτύλους αὐτοῦ τὰ ὦτα τοῦ κωφοῦ καὶ ἥψατο τῆς γλώσσης αὐτου" (D, it), „ ἔβαλεν τούς δακτύλους αὐτοῦ καὶ πτύσας εἰς τὰ ὦτα αὐτοῦ ἥψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ" (φ, sy^{s}).

222 Vindecarea orbului cu scuipat de către Vespasian o istorisesc Suetoniu, *Vespasianus* 7, Tacit, *Historia* 4, 81, Dion Cassius, *Istoria romanilor*, 65, 8. Despre istorisiri paralele din surse iudaice şi păgâne, vezi Billerbeck II, 15, Grant, *Interpreter's Bible*, 7, 757.

223 Discuţii despre „effata", dacă este un tip ebraic sau aramaic, vezi în articolele amintite ale lui J. Rabinowitz şi M. Black. Primul susţine că e vorba despre o expresie ebraică, contestat de cel de-al doilea, care dovedeşte cu o certitudine mai mare că expresia este aramaică.

Hristos purta caracteristicile Înțelepciunii lui Dumnezeu. Dincolo de posibilitatea ca relatarea să se fi dezvoltat, din punct de vedere al limbii, în tradiția de dinainte de Marcu și să fi suferit apoi o prelucrare sintactică din partea evanghelistului, pasajul din Vechiul Testament, care vine de la sine în mintea cititorului relatării, este Is. 35, 5-6: „atunci se vor deschide ochii orbilor și urechile celor surzi vor auzi. Atunci va sări șchiopul ca cerbul și limpede va fi limba gângavilor". Acțiunea lui Iisus arată că previziunea mesianică a profetului este o realitate prezentă care cuprinde și pe păgâni. Să presupunem că prin vindecarea surdo-mutului și apoi a orbului de la sfârșitul unității (8, 22-26) evanghelistul lasă să se subînțeleagă faptul că ochii și urechile păgânilor se deschid la darurile lui Dumnezeu, în timp ce inimile iudeilor rămân închise și îl resping pe Mesia cel trimis de Dumnezeu? Nu este deloc imposibilă o astfel de erminie în cadrele substratului teologic al unității 6, 1 – 8, 26.

4. 9. Săturarea celor patru mii (8, 1-10) Mt. 15, 32-39

[1]În zilele acelea, fiind iarăși mulțime multă și neavând ce să
mănânce, Iisus, chemând la Sine pe ucenici, le-a zis: [2]Milă Îmi este de
mulțime, că sunt trei zile de când așteaptă lângă Mine și n-au ce să
mănânce. [3]Și de-i voi slobozi flămânzi la casa lor, se vor istovi pe
drum, că unii dintre ei au venit de departe. [4]Și ucenicii Lui I-au
răspuns: De unde va putea cineva să-i sature pe aceștia cu pâine, aici
în pustie. [5]El însă i-a întrebat: Câte pâini aveți? Răspuns-au Lui:
șapte. [6]Și a poruncit mulțimii să șadă jos pe pământ. Și, luând cele
șapte pâini, a mulțumit, a frânt și a dat ucenicilor Săi, ca să le pună
înainte. Și ei le-au pus mulțimii înainte. [7]Și aveau și puțini peștișori.
Și binecuvântându-i, a zis să-i pună și pe aceștia înaintea lor. [8]Și au
mâncat și s-au săturat și au luat șapte coșuri cu rămășițe de
fărâmituri. [9]Și ei erau ca la patru mii. Și i-a slobozit. [10]Și îndată
intrând în corabie cu ucenicii Săi, a venit în părțile Dalmanutei.

Despre înmulțirea pâinii și a peștilor evanghelistul a mai vorbit și în 6, 30-44 (vezi notele ermineutice despre erminia

euharistică a minunii). Se naște, așadar, imediat întrebarea dacă evanghelistul se referă aici la același eveniment, pe care îl relatează de două ori, sau se referă la două evenimente diferite dar asemănătoare după conținut. Susținătorii primei păreri[224], adică a faptului că este vorba de o dublă relatare (*Dublette*) a aceleiași minuni, invocă asemănarea situațiilor (deșert, mulțime multă, nu au ce să mănânce, întrebarea ucenicilor) și a acțiunilor lui Iisus (s-a milostivit, câte pâini aveți, a frânt, a dat ucenicilor ș.a.m.d.), în timp ce susținătorii celei de-a doua păreri[225], după care evanghelistul istorisește două minuni asemănătoare, desigur, după conținut dar diferite temporal și spațial, se bazează pe următoarele deosebiri: a) după relatarea 8, 1-10 Iisus se află în Decapole, un ținut păgân la nord-est de mare; e-adevărat, aceasta nu se spune clar în relatarea care începe printr-o legătură ușoară față de precedenta („în zilele acelea"), dar se subînțelege din datele geografice ale v. 7, 24,31 și se întărește prin informația din 8, 3 – „și unii dintre ei au venit de departe". b) Inițiativa de a da hrană aici aparține lui Iisus însuși și nu ucenicilor (6, 35). c) datele numerice ale relatării sunt diferite – „patru mii" în loc de cinci mii, „șapte pâini" și nu cinci, „puțini peștișori" și nu doi, „șapte coșuri" de rămășițe și nu douăsprezece coșuri[226]. d) A doua relatare

---

224 Schniewind, Lohmeyer, Klostermann, G. Friedreich, ș.a..

225 Taylor, Lagrange, Damalas, Trembelas, vezi și A. Richardson, „The Feeding of Five Thausand, Mark 6, 34-44", *Interpretation* 9 (1955), 144-149; J. Knacksted, „Die Brotvermehrungen im Evangelium", *NTS* 10 (1963-64), 309-335.

226 Aceste date numerice diferite ale celor două relatări au dat naștere multor interpretări alegorice și simbolice din partea anumitor interpreți ai Bisericii. Spre exemplu, amintim aici că cele cinci pâini au fost socotite ca un simbol al celor cinci simțuri, cei cinci mii care au mâncat mai puțin și prin urmare au lăsat mai multe rămășițe simbolizează pe cei mai desăvârșiți în virtute, în timp ce, cei patru mii care au lăsat mai puține rămășițe simbolizează pe cei mai puțin desăvârșiți, etc.. Împotriva acestor minuțiozități, Zigaben face corect observația: „Iar alții, așezându-se în mărunțișuri, au fost trași în multă vorbire deșartă și prostie, nu numai despre cele de față, dar și în multe alte păreri la care aleargă de voie ca niște plictisiți".

prezintă un vocabular nou față de primul, cum ar fi de ex. προσμένειν – a aştepta (v. 2), ἐκλύεσθαι – a se istovi (v. 3), σπυρίς – coşuri (v. 8 spre deosebire de καθάλια din relatarea din cap. 6, περισεύματα – resturi (v. 8).

A doua părere este mai corectă, credem. De altfel, chiar evanghelistul, în 8, 17-21, vorbeşte despre două minuni de înmulțire a pâinilor. Iisus, conform cu 7, 24 ş.u., se află pe tărâm păgân unde săvârşeşte şi minuni (vindecarea fiicei femeii cananeence ş.a.), tot aşa cum le săvârşise şi între iudei. Biserica, păstrând aceste două relatări despre înmulțirea pâinilor, una pe pământ iudaic şi cealaltă pe pământ păgân, vrea să sublinieze că Iisus este Cel ce dăruieşte pâinea vieții atât iudeilor cât şi păgânilor, că Taina Sfintei Euharistii, cu alte cuvinte, a fost predată de Iisus ucenicilor şi prin aceştia întregului popor al lui Dumnezeu, Biserica, care este constituită din iudeii de odinioară şi din păgânii de odinioară. Merită, desigur, să notăm că, în cea de-a doua relatare, Iisus Însuşi ia inițiativa de a se îngriji de popor. În sfârşit, trebuie să adăugăm faptul că şi interpreții care susțin părerea dublei relatări a aceleiaşi minuni localizează prelucrarea celei de-a doua relatări într-o zonă dominată de creştini proveniți din păgâni şi accentuează faptul că ținta ei este să se sublinieze că Sfânta Euharistie se adresează iudeilor şi păgânilor care alcătuiesc Biserica. Relatarea se încheie cu informația din versetul 10, că Iisus şi ucenicii au plecat cu corabia şi „au venit în părțile Dalmanutei", la fel cum relatarea precedentei înmulțiri a pâinilor se sfârşeşte cu informația trecerii lui Iisus şi a ucenicilor pe malul celălalt al lacului (vezi 6, 45). În tradiția manuscrisă, numele ținutului prezintă o mare diversitate de variante (=părțile Dalmanutei, hotarele Dalmanutei, hotarul Dalmunei, hotarul Magheda, părțile Maghedanului, hotarele Maghedanului, hotarele Melegadei, părțile Magdalei) şi de aceea nu se poate afla cu exactitate[227]. În această regiune Iisus se întâlneşte cu fariseii, despre care se vorbeşte în pericopa următoare.

[227] Vezi B. H. Hausen, „Dalmanutha" (Marc 8, 10) *RB* 53 (1946), 372-384.

4.10. Respingerea cererii fariseilor de a face semn şi discuția lui Iisus cu ucenicii, legat de aceasta (8, 11-21) Mt. 16, 1-12

11 Şi au ieşit fariseii şi se sfădeau cu El, cerând de la El semn din
cer, ispitindu-L. 12 Şi Iisus, suspinând cu duhul Său, a zis: Pentru ce
neamul acesta cere semn? Adevărat grăiesc vouă că nu se va da semn
acestui neam. 13 Şi lăsându-i, a intrat iarăşi în corabie şi a trecut de
cealaltă parte. 14 Dar ucenicii au uitat să ia pâine şi numai o pâine
aveau cu ei în corabie. 15 Şi El le-a poruncit, zicând: Vedeți, păziți-vă
de aluatul fariseilor şi de aluatul lui Irod. 16 Şi vorbeau între ei, zicând:
Aceasta o zice, fiindcă n-avem pâine. 17 Şi Iisus, înțelegând, le-a zis:
De ce gândiți că n-aveți pâine? Tot nu înțelegeți, nici nu pricepeți?
Atât de învârtoşată este inima voastră? 18 Ochi aveți şi nu vedeți,
urechi aveți şi nu auziți şi nu vă aduceți aminte. 19 Când am frânt cele
cinci pâini, la cei cinci mii de oameni, atunci câte coşuri pline de
fărâmituri ați luat? Zis-au Lui: Douăsprezece. 20 Şi când cu cele şapte
pâini, la cei patru mii de oameni, câte coşuri pline de fărâmituri ați
luat? Iar ei au zis: Şapte. 21 Şi le zicea: Tot nu pricepeți?

Majoritatea comentatorilor contemporani socotesc că aşezarea acestei discuții despre „semn", prelucrată inițial în tradiția pre-marciană a Bisericii, fără referire la loc şi la timp, a fost făcută de evanghelist în acțiunea sa de redactare a informației. O discuție asemănătoare se păstrează şi în izvorul Loghion-urilor, unde Iisus, având aceeaşi atitudine critică împotriva generației vremii Sale, vorbeşte despre „semnul lui Iona", care prefigurează îngroparea Sa cea de trei zile (Mt. 16, 1-4; 12, 38-42; Lc. 11, 16,29-30).

Fariseii cer de la Iisus „semn din cer" (v. 11), care va arăta originea Sa dumnezeiască şi, prin urmare, puterea Lui mesianică, fiind siguri că Iisus – devreme ce pentru ei nu este Mesia – dacă va încerca să facă un astfel de semn nu va reuşi, iar dacă va refuza, va dezamăgi mulțimea. Semne văzute, de altfel, promiteau toți diverşii pseudo-hristoşi[228] şi amăgeau poporul să

[228] Vezi informațiile lui Iosif Flaviu despre Theudas, în *Arheologia iudaică* 20, 97-98.

îi urmeze, deoarece prezența lui Mesia era legată de evenimente minunate, de dimensiuni cosmice, care ar fi arătat venirea vremurilor din urmă[229].

Iisus, aşa cum răspunsese propunerii satanice de a face semne văzute (1, 13; Mt. 4, 1-11; Lc. 4, 1-13), socoteşte tot satanică şi cererea celor cu care vorbea, de a-i încredința printr-un semn văzut de originea sa dumnezeiască. De altfel, discuția aceasta se întâmplă, după evanghelist, între două semne, înmulțirea pâinilor, care o precede, şi vindecarea orbului care urmează.

În cazul fariseilor, nu e vorba de o credință ezitantă, care cerea semne exterioare pentru a se întări, ci despre o poziționare negativistă *a priori* împotriva lui Mesia („ispitindu-L") – lucru care îl duce pe Iisus la manifestarea amărăciunii („suspinând cu duhul Său") şi la o critică a „neamului acestuia", critică ce aminteşte de profeții Vechiului Testament şi care duce le refuzul Său categoric de a face un semn (v. 12) şi la a-i părăsi pe cei cu care vorbea (v. 13).

Este cunoscut, din relatările evangheliştilor, faptul că Iisus făcea minuni şi legătura acestora cu credința: Iisus refuză orice provocare de a-şi valida identitatea Sa prin minuni, în timp ce săvârşeşte minuni în situațiile în care constată existența credinței. Evanghelistul nostru arată, pe de o parte, mai ales în pericopa pe care o tâlcuim acum, poziția negativistă a iudeilor, în principal a liderilor lor religioşi şi, pe de alta, în versetele care urmează (14-21), neputința ucenicilor de a înțelege sensul evenimentelor minunate pe care văd că El le săvârşeşte. În mijlocul unui neam necredincios şi a unei cete de ucenici care au încă inima „învârtoşată", El merge către pătimirea Sa, care va fi piscul părăsirii Sale de către mulțimea adepților şi de cercul restrâns al ucenicilor.

Având ca motiv gândurile ucenicilor că au rămas fără proviziile necesare de pâine, Iisus atrage atenția ucenicilor despre „aluatul fariseilor şi aluatul lui Irod" (v. 15). Cuvântul

[229] Vezi, de ex., *Apocalipsa lui Esdra* 5, 4; 7, 39. Vezi şi loc. în paralel Mc. 13, 24 ş.u., Lc. 21, 11,25; Apoc. 12, 1,3; 15, 1.

„aluat", în limbajul simbolic iudaic, este baza şi puterea mişcătoare a unei învățături, şi îndeosebi în textele rabinice arată înclinația rea a omului[230]. În Noul Testament, afară de parabola aluatului (Mt. 13, 33; Lc. 13, 21), cuvântul pare să aibă o nuanță negativă (I Cor. 5, 6,7,8; Gal. 5, 9). Care însă poate fi aici înțelesul „aluatului fariseilor"? Se pare că Marcu păstrează forma inițială a acestui loghion al lui Iisus, pentru că ceilalți doi sinoptici definesc oarecum înțelesul aluatului – vezi Mt. 16, 12: „Atunci au înțeles că nu le-a spus să se ferească de aluatul pâinii, ci de învățătura fariseilor şi a saducheilor" şi Lc. 12, 1: „feriți-vă de aluatul fariseilor, care este fățărnicia". Matei leagă aluatul de învățătura fariseilor (adăugând „şi al saducheilor"), în timp ce Luca, păstrând cuvântul într-un context oarecum diferit, îl leagă de purtarea ipocrită a fariseilor. În cazul versetului tâlcuit, dacă avem în vedere şi celelalte cuvinte din context – deoarece evanghelistul aşezând un *loghion* al lui Iisus într-o anume unitate de cuvinte şi fapte ne conduce spre înțelegerea lui – trebuie să asumăm faptul că evanghelistul subînțelege comportamentul ipocrit al fariseilor care, pe motivul că se interesează pentru popor, cer de la Iisus semn doveditor al însuşirii Sale mesianice, în timp ce, în realitate, ei cred că nu va putea să dea astfel de dovezi devreme ce, după ei, nu este Mesia. Această dispoziție vrăjmaşă față de adevărul descoperit este aluatul fariseilor.

Că nu se poate ca Mesia cel aşteptat să fie Iisus, după părerea fariseilor, reiese şi din continuarea frazei lui Iisus, pe care dintre sinoptici o păstrează numai Marcu: „şi de aluatul lui Irod" (sau „al irodianilor", după foarte puține manuscrise care armonizează textul după 3, 6 unde se aminteşte încercarea fariseilor şi a irodianilor de a scăpa de Iisus). Continuarea acestei fraze a lui Iisus ne duce şi la înțelesul inițial al *loghion-ului*. Referirea la Irod este referirea la puterea şi autoritatea politică. Iisus atrage atenția ucenicilor la ispita autorității politice, deoarece din anumite relatări reiese că nutreau şi aceştia aşteptări de această

[230] Billerbeck 1, 728 ş.u. şi C. Daniel, „L' énigme du lévain", *NT* 9 (1967), 306-314.

natură (vezi, de ex., 10, 32 ş.u.; le atrage atenţia, cu alte cuvinte, despre concepţia fariseică despre Mesia. Iisus a făcut minuni înaintea ucenicilor, având-u-i chiar pe aceştia co-protagonişti, cum ar fi cele două cazuri de înmulţire a pâinilor, minuni care arată însuşirea Lui mesianică reală, dar ucenicii nu puteau să surprindă mesajul minunilor Sale. Este important faptul că Iisus, când îi dojeneşte pe ucenici pentru „învârtoşarea inimii" lor (v. 18), foloseşte pasajul din Is. 6, 9 (vezi şi Ier. 5, 21; Iez. 12, 2), pe care în 4, 10-12 îl foloseşte pentru cei ce sunt în afara cercului ucenicilor şi nu pot pricepe mesajul parabolelor. Concret, Iisus se referă la cele două minuni de înmulţire a pâinilor, amintind câte rămăşiţe de fărâmituri au strâns de la fiecare, ca să arate că prin gândurile lor de acum („vorbeau între ei că nu au pâini") demonstrau faptul că sunt încă „nepricepuţi". Neputinţa ucenicilor de a înţelege caracterul real mesianic al lui Iisus îi face asemenea cu cei ce se aflau în afara cercului adepţilor şi este pentru vremurile în care evanghelistul scrie acestea o aluzie la pericolul care îi paşte pe creştini, de a se asemăna cu cei ce nu-L privesc pe Hristos ca pe adevărata „pâine a vieţii", cei care cer suporturi şi semne raţionale pentru a-şi fundamenta credinţa, cei care văd lucrurile prin prisma realităţilor lumeşti. Cu toate acestea, mesajul pe care Iisus îl proclamă este optimist: surzii încep să audă şi orbii să vadă; un astfel de caz, în care un orb îşi recapătă vederea, ne relatează evanghelistul în următoarea istorisire.

4.11. Vindecarea orbului din Betsaida (8, 22-26)

22Şi au venit la Betsaida. Şi au adus la El un orb şi L-au rugat să
se atingă de el. 23Şi luând pe orb de mână, l-a scos afară din sat şi,
scuipând în ochii lui şi punându-Şi mâinile peste el, l-a întrebat dacă
vede ceva. 24Şi el, ridicându-şi ochii, a zis: zăresc oamenii; îi văd ca pe
nişte copaci umblând. 25După aceea a pus iarăşi mâinile pe ochii lui, şi
el a văzut bine şi s-a îndreptat, căci vedea toate, lămurit. 26Şi l-a trimis
la casa sa, zicându-i: Să nu intri în sat, nici să spui cuiva din sat.

Vindecarea orbului din Betsaida[231], pe care o păstrează numai Marcu, încheie unitatea 6, 1 – 8, 26 cu un ton optimist, pe care îl recunosc şi îl semnalează atât interpreţii mai vechi, cât şi mai noi. Asemănările cu istorisirea precedentă a lui Marcu, despre vindecarea unui surdo-mut (l-au adus pe el ....şi Îl rugau să se atingă de el, l-a scos afară din sat, scuipând, punându-şi mâinile pe el, etc.), duc pe anumiţi interpreţi la ipoteza că cele două istorisiri formează o pereche care circula separat în tradiţia de dinainte de Marcu şi au fost aşezate de evanghelist pe locul lor actual prin referiri redacţionale la locaţie şi la taina mesianică finală (Gnilka, ş.a). Chiar dacă analiza istorică a formei relatărilor evanghelice prezintă un interes ştiinţific fermecător, ceea ce e de cea mai mare importanţă în acest comentariu ermineutic este interpretarea fiecărei relatări în cadrele pe care le redă evanghelistul.

Betsaida se află la marginea de nord a lacului, la răsărit de locul unde se varsă Iordanul. Dincolo de faptul că, lărgită de tetrarhul Filip şi redenumită Iulia în cinstea fiicei lui August[232], avea drepturile unei cetăţi, în limba poporului continua să se numească „κώμη – sat, târg, orăşel" – cum o aflăm, de altfel, şi în limba evanghelistului. Este locul unde trăiesc pescari (Betsaida înseamnă „locul de pescuit") şi, după In. 1, 44 şi 12, 21, este patria ucenicilor Petru, Andrei şi Filip.

Iisus acţionează asupra orbului pe care i-l aduc să îl vindece la fel ca şi în cazul surdo-mutului (7, 31-37): îl duce pe orb afară din orăşel, departe de mulţime, foloseşte ca mijloc de vindecare saliva (vezi comentariile şi paralelele de la relatarea precedentă) – care în lumea iudaică era socotit mijloc de vindecare în special pentru orbire – şi îl atinge cu mâinile (v. 22-23). Situaţia stranie constă în faptul că vindecarea se face treptat: Orbul, în prima fază a vindecării, vede oamenii ca pe nişte copaci[233] care umblă

231 Vezi R. Bauvery, „La guérison d' un aveugle à Bethsaida", *NRT* 90 (1968), 1082-1091; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu...*,161-165; E. S. Johnson, „Mark 8, 22-26: The Blind Man from Bethsaida" *NTS* 25 (1979), 370-383.

232 Iosif Flaviu, *Arheologia iudaică* 18, 28.

233 Singura istorisire paralelă din lumea antică adusă de obicei de comentatori (luată din cartea lui R. Herzog, *Die Wunderheilungen von*

(v. 24), iar după a doua punerea a mâinilor lui Iisus pe ochii săi vede „toate, lămurit" (v. 25). Această vindecare succesivă – care are ecou şi în cuvintele relatării: „ἀναβλέψας – ridicându-şi ochii" „διέβλεψεν – a văzut bine" „ἐνέβλεπεν - vedea" – nu înseamnă nici neputinţa lui Iisus de a săvârşi vindecarea numai cu un gest sau cu un cuvânt al Său (de altfel, vezi 7, 34 unde vindecarea se săvârşeşte prin porunca „effata"), nici greutatea bolii care cerea o dublă lucrare din partea lui Iisus ci, după interpreţii mai vechi, este legată de lipsa credinţei orbului, iar după comentatorii mai noi este interpretată ca o referire simbolică la orbirea oamenilor, cuprinzându-i şi pe ucenici, şi la iluminarea lor succesivă. Dintre interpreţii mai vechi, Teofilact, de exemplu, face următoarea observaţie: „Orbul nu avea credinţa desăvârşită, de aceea nu îl face să vadă imediat, ci treptat, ca pe unul care nu avea credinţa întreagă; căci după credinţă se întâmplă şi minunea"[234]. Iar Zigaben spune: „În chip nedesăvârşit l-a vindecat pe acest orb, ca pe unul care în chip nedesăvârşit credea. De-aceea l-a şi întrebat dacă vede ceva, ca puţin văzând, din puţina vedere să creadă mai desăvârşit şi să se vindece mai deplin. Căci doctorul este înţelept".

Mulţi interpreţi mai noi[235] văd exprimat în această vindecare specială următorul adevăr: în ciuda refuzului iudeilor de a primi mesajul Împărăţiei lui Dumnezeu şi în pofida neputinţei ucenicilor de a recunoaşte pe Dumnezeu cel descoperit, recăpătarea vederii lumii, în care sunt cuprinşi nu numai ucenicii, ci şi păgânii (între care evanghelistul ne-a dat exemple de credinţă) se săvârşeşte

Epidauros, 1931, 15-17) are un singur punct comun cu relatarea evanghelică: faptul că orbul vindecat de Asclepios vede mai întâi copacii care se află împrejurul templului!

234 Teofilact dă, de asemenea, şi următoarea interpretare alegorică: „Iar noi, în sat fiind, adică în lumea aceasta, nu de puţine ori suntem orbi cu sufletul. Apoi, afară din sat, adică afară din lume şi din lucrurile ei fiind scoşi de Hristos, ne vindecăm. După care, vindecaţi fiind, ne spune să nu ne mai întoarcem în sat, ci în casă. Iar casa fiecăruia din noi este cerul şi lăcaşurile cele de acolo".

235 Scweizer, Taylor, Pesch ş.a..

succesiv, până când toţi văd „lămurit". Anumiţi exegeţi[236] limitează simbolismul de mai sus la ucenici, spre deschiderea ochilor cărora Iisus ţinteşte prin toate cele ce spune în unitatea următoare, pregătindu-i pentru pătimire şi, prin urmare, pentru înţelesul real al trimiterii Sale mesianice.

Relatarea se termină prin trimiterea orbului vindecat la casa sa şi prin cunoscuta temă a tainei mesianice (v. 26). Formularea poruncii lui Iisus prezintă diverse variante în tradiţia manuscrisă, dar nu foarte importante pentru erminia relatării.

236 De ex.. Grundmann; vezi şi E. Best, „Discipleship in Mark 8, 22 – 10, 52", *ScJT* 23 (1970), 323-337, care începe noua unitate (a 5-a după împărţirea comentariului nostru) la 8, 22, deoarece începe cu vindecarea unui orb şi se termină, de asemenea, cu vindecarea unui orb.

5. MESIA DESCOPERĂ UCENICILOR PĂTIMIRILE SALE VIITOARE (8, 27-10, 52)

Din punct de vedere geografic, în unitatea textuală 8, 27-10, 52, Iisus este prezentat îndreptându-Se din nordul Galileei în regiunea din jurul Iordanului (10, 1) şi de acolo spre Ierusalim (10, 32). Din punct de vedere teologic, această unitate este dominată de descoperirea succesivă a Pătimirii iminente a lui Iisus, făcută ucenicilor. Iisus, pregătindu-şi ucenicii, le spune mai dinainte de trei ori, clar (8, 31; 9, 31; 10, 32-34), "taina pătimirii" (după exprimarea lui A. Schweitzer) sau, mai bine, "taina crucii" (după Teofilact). Astfel, nu e deloc paradoxal faptul că aici abundă în principal învăţături şi nu minuni, care se limitează la două: vindecarea tânărului epileptic şi vindecarea orbului. Cu cea de-a doua se şi sfârşeşte unitatea, aşa cum şi cea precedentă s-a sfârşit cu vindecarea unui orb.

5.1. Mărturisirea lui Petru şi prima vedere a Pătimirii (8, 27-33)

Mt. 16, 13-23; Lc. 9, 18-22

*27Şi a ieşit Iisus şi ucenicii Lui prin satele din preajma Cezareii
lui Filip. Şi pe drum întreba pe ucenicii Săi, zicându-le: Cine zic
oamenii că sunt? 28Ei au răspuns Lui, zicând: Unii spun că eşti Ioan
Botezătorul, alţii că eşti Ilie, iar alţii că eşti unul din prooroci. 29Şi El
i-a întrebat: Dar voi cine ziceţi că sunt Eu? Răspunzând, Petru a zis
Lui: Tu eşti Hristosul. 30Şi El le-a dat poruncă să nu spună nimănui
despre El. 31Şi a început să-i înveţe că Fiul Omului trebuie să
pătimească multe şi să fie defăimat de bătrâni, de arhierei şi de
cărturari şi să fie omorât, iar după trei zile să învieze. 32Şi spunea*

acest cuvânt pe față. Și luându-L Petru de o parte, a început să-L dojenească. [33]*Dar El, întorcându-Se și uitându-Se la ucenicii Săi, a certat pe Petru și i-a zis: Mergi, înapoia mea, satano! Căci tu nu cugeți cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor.*

O secțiune din întreaga dezvoltare a relatării evanghelice o constituie mărturisirea lui Petru[237]: în timp ce, până acum, Iisus, după relatarea evanghelistului Marcu, adoptase o poziție reținută față de manifestările mesianice ale mulțimii, aici, pentru întâia oară, El primește mărturisirea unui ucenic al Său, care se face „gura" celorlalți ucenici și, în același timp, spre a evita neînțelegerile, El îndreaptă mărturisirea mesianică formulată, legând strâns însușirea Sa mesianică de Pătimire. Această importantă discuție a lui Iisus cu ucenicii este păstrată, de asemenea, și de către Matei, la care, desigur, este mai extinsă (16, 13-23), și de Luca, care revine în acest punct (9, 18 ș.u.) la șirul relatărilor lui Marcu, pe care îl întrerupsese la sfârșitul săturării celor cinci mii (9, 17).

Convorbirea dintre Iisus și ucenic este așezată în regiunea Cezareei lui Filip (v. 27). Cezareea, aproape de izvoarele Iordanului, la marginile muntelui Ermon, se numea în vechime Paneas sau Panias (de la o anume peșteră din regiune, închinată zeului Pana); i s-a schimbat denumirea de către Tetrarhul Filip în Cezareea, în cinstea împăratului Tiberiu, și a devenit cetatea sa de scaun. Mai târziu, împăratul Agripa al II-lea a numit-o Neroniada, dar această denumire nu a durat.

Convorbirea este provocată de întrebarea lui Iisus, „cine zic oamenii că sunt Eu?", la care ucenicii dau răspunsuri ce se fac ecoul părerilor poporului despre Iisus (v. 28), păreri care

[237] Vezi, la alegere, următoarea bibliografie: E. Fascher, „Theologische Beobachtungen zu δεῖ" *Neuetestamentlische Studien für R. Bultmann*, 1954, 288-254; E. Haenchen, „Die Komposition von Mark 8, 27-9,1", *Χάρις καὶ Σοφία. Festschrift K.H. Rengstorf*, 1964, 81-109; J. Jeremias, „Die ältese Schicht der Menschensohn-Logien", *ZNW* 58 (1967), 159-172; G. Strecker, „Die Leidens – und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium", *ZThK* 64 (1967), 16-39; R. Pesch, „Das Messiasbekenntnis des Petrus", *BZ* 17 (1973), 178-195 și 18 (1974), 20-31. W. Bennet, „The Son of Man must...", *NT* 17 (1975), 113-129.

coincid cu cele pe care deja le-am întâlnit în 6,14. Iisus centrează în continuare întrebarea pe părerea pe care și-o făcuseră despre El ucenicii Săi, din partea cărora Petru, „corifeul cetei apostolilor" (Hrisostom), mărturisește: „Tu ești Hristosul" (v. 29), „Fiul lui Dumnezeu" sau „Fiul lui Dumnezeu Celui viu", așa cum adaugă câteva manuscrise[2], evident armonizând după Mt. 16, 16. După cum până în acest moment Iisus nu a ieșit în întâmpinarea așteptărilor mesianice ale poporului printr-o negare categorică, tot așa și acum, El nu răspunde afirmativ lui Petru ci, adresându-se către toți ucenicii Săi, le interzice să vorbească despre însușirea Sa mesianică (v. 30). Schimbul de cuvinte dintre Iisus și Petru, așa cum este transmis de către Matei (16,13 ș.u.), prezintă un larg interes eclesiologic. Întrebarea de ce Marcu nu păstrează această importantă discuție eclesiologică (care a fost tâlcuită de-a lungul veacurilor în diferite feluri de către comentatorii mărturisirilor creștine), a fost abordată în istoria erminiei și a dat loc multor răspunsuri. Răspunsurile se întind de la părerea Părinților că, desigur, Marcu omite cuvintele admirative că "Petru de voie a trecut sub tăcere cuvintele de laudă"[239], devreme ce se refereau la sine, până la părerea că Marcu le omite deoarece interesul său se centrează pe lucrarea și pe trimiterea lui Iisus și nu pe organizarea Bisericii[240].

Evanghelistul adaugă aici, ca un răspuns vădit la mărturisirea mesianică a lui Petru, cea dintâi vestire clară a lui Iisus despre Pătimirea Sa (v. 31). Merită să se sublinieze mai ales schimbarea terminologiei mesianice, care se observă din versetul 29 până la versetul 31: în loc de „Hristos", care era încărcat în lumea iudaică a vremii cu un înțeles etnico-politic, Iisus folosește pentru Sine titlul de "Fiul Omului", care în Evanghelii se găsește totdeauna ca spusă a lui Iisus despre Sine și în contextele de care se leagă: a) cu „puterea" Sa prezentă, b) cu

[238] „ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ": Σιν, L, pc; „ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος" W, f[13], Peshita siriacă, ș.a.
[239] Eusebiu, *Εὐαγγελική ἀπόδειξις* Γ΄ 5 (BEP 27, 120.
[240] Lagrange.

pătimirea şi c) cu slăvita Sa venire ca Judecător (vezi mai multe la erminia de la 2, 10). În versetul tâlcuit, avem cea de-a doua situaţie. Împotriva aşteptărilor mesianice lumeşti pe care le împărtăşeau înainte de luminarea Duhului Sfânt şi ucenicii (vezi 10,35 ş.u.), Iisus vorbeşte despre pătimirea pe care trebuie (dei`) să o suporte. Prin cuvintele „multe a pătimi", „să fie defăimat", „să fie omorât" şi „a treia zi să învieze", Iisus rezumă evenimentele care se desfăşoară în capitolele 14-16, referindu-se la bătrâni, la arhierei şi la cărturari, adică la toate grupările Marelui Sinedriu, care apar pe scena istoriei în cursul evenimentelor Pătimirii. Desigur, în spatele scenei istorice se află eshatologicul „trebuie" (δεῖ), care nu presupune o desfăşurare forţată şi sortită a evenimentelor Pătimirii, ci împlinirea voită, de către Iisus, a iconomiei izbăvitoare a lui Dumnezeu, aşa cum a fost prevestită în Vechiul Testament[241]. Referirea la Vechiul Testament nu este făcută direct de către evanghelist, dar se subînţelege prin terminologia folosită; astfel, de exemplu „să fie batjocorit" aminteşte de stihul Psalmului: „piatra pe care n-au băgat-o în seamă/pe care au batjocorit-o ziditorii" (118, 22; vezi şi Mc. 12,10), de asemenea şi de Is. 53, 3. O referire mai clară la Isaia o constatăm în următoarele două prevestiri (9, 31; 10, 32a ş.u.) prin verbul „va fi dat". Cântările robului lui Dumnezeu care pătimeşte, din Deutero-Isaia, constituie o condiţie de bază pentru înţelegerea atât a prevestirilor lui Iisus cât şi a relatărilor evanghelice ale Pătimirii. Corect, credem, s-a susţinut în Evanghelii legătura strânsă dintre sensurile expresiei „robul lui Dumnezeu care pătimeşte" şi a expresiei „Fiul Omului"[242].

Părerea câtorva cercetători contemporani ai Evangheliilor, că atât aceasta cât şi următoarele două vestiri sunt *vaticinia ex eventu*, subestimează elemente istorice fundamentale ale Evangheliilor, conform cărora Iisus, prin cuvinte şi fapte, este orientat spre Pătimire, pentru care – în unitatea de text pe care o explicăm – îi pregăteşte în mod repetat pe ucenici. Negarea nucleului istoric al celor vestite înseamnă răstălmăcire şi răsturnare a întregii imagini

[241] Mai multe despre eshatologicul δεῖ ,vezi la Fascher, *op. cit.*, 288 ş.u..
[242] Cullmann, *Christologie du N. T.*, 48 ş.u., 118 ş.u..

despre Iisus pe care ne-o dau Biserica şi Evangheliile. E-adevărat, dincolo de nucleul istoric, există o porţiune largă în jurul lui în formularea lingvistică a prevestirilor făcută fie de tradiţia creştină primară de dinaintea autorului Evangheliilor, fie de prelucrarea redacţională a evangheliştilor. Aluziile la Vechiul Testament, la care m-am referit mai înainte, sunt o mărturie grăitoare despre aceasta.

Expresia „spunea acest cuvânt pe faţă" („cu îndrăzneală în cuvânt vorbea"), din versetul 32a, este socotită enigmatică de anumiţi comentatori, dat fiind că Iisus nu a vorbit „deschis/pe faţă" unui auditoriu larg despre Pătimirea Sa. Dacă însă avem în vedere că tema generală a acestei unităţi este descoperirea Pătimirii faţă de cercul strâns al ucenicilor, atunci trebuie să luăm expresia „cu îndrăzneală" ca referindu-se în special la convorbirea cu ucenicii. Dacă, desigur, avem în vedere şi faptul că „ὁ λόγος" este un termen tehnic al Bisericii primare pentru predicarea Evangheliei (vezi şi 2, 2; 4, 33), atunci suntem duşi la constatarea că " ὁ λόγος" are drept conţinut de fond pe Hristos Cel răstignit şi înviat.

Cu toate că Vechiul Testament vorbeşte despre pătimirea robului lui Dumnezeu, în vremea lui Iisus sensul lui Mesia „care pătimeşte" este necunoscut lumii iudaice şi, normal, în condiţiile istorice ale epocii, inadmisibil. Aşa se poate pricepe poziţia lui Petru (v. 32b) care încearcă să întoarcă pe Iisus de la gândul pătimirii (vezi Mt. 16, 22 „Fie-ţi milă de Tine, să nu Ţi se întâmple Ţie aceasta"). În urechile ucenicilor, care participau la nădejdile însufleţite ale poporului în izbăvire (înţeleasă lumeşte), cuvintele lui Iisus despre pătimire sună foarte straniu. Iisus însă, întorcându-Se către ucenici, îi adresează lui Petru cuvintele: „Mergi înapoia Mea, satano! Că tu nu cugeţi cele ale lui Dumnezeu ci cele ale oamenilor" (v. 33). Prin cuvintele „vino după Mine" l-a chemat pe Petru la vrednicia apostolească (1,17), prin acelaşi „mergi înapoia Mea" - după observaţia lui Grundmann – îl face acum să evite să se mai hrănească cu cugetări omeneşti şi cu siguranţă satanice. Evitarea pătimirii şi calea uşoară a impunerii Sale ca şi conducător politic prin fapte spectaculoase este ispita pe care Iisus a mai înfruntat-o şi altă

dată (vezi Mt. 4, 1-11; Lc. 4, 1-13), supunându-Se ca Fiu, până la sfârşit, voinţei Tatălui. Prin apostrofarea dură adresată lui Petru şi, desigur, fiecărui ucenic care gândeşte în acelaşi fel, Iisus aminteşte că cei pe care i-a chemat să Îl urmeze, „în urma" Lui vor trebui să aibă în viaţa lor perspectiva pătimirii, aşa cum se va vedea mai clar din cuvintele din 8, 34, care urmează.

5.2. Crucea adevăratului ucenic (8, 34-9, 1) Mt. 16, 24-28; Lc. 9, 23-27

34Şi chemând la Sine mulţimea, împreună cu ucenicii Săi, le-a zis: Oricine voieşte să vină după Mine să se lepede de sine, să-şi ia crucea şi să-Mi urmeze Mie. 35Căci cine va voi să-şi scape sufletul îl va pierde, iar cine va pierde sufletul Său pentru Mine şi pentru Evanghelie, acela îl va scăpa. 36Căci ce-i foloseşte omului să câştige lumea întreagă, dacă-şi pierde sufletul? 37Sau ce ar putea să dea omul, în schimb, pentru sufletul său? 38Căci de cel ce se va ruşina de Mine şi de cuvintele Mele, în neamul acesta desfrânat şi păcătos, şi Fiul Omului Se va ruşina de el, când va veni întru slava Tatălui său cu sfinţii îngeri. 1Şi le zicea lor: Adevărat grăiesc vouă că sunt unii, din cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea, până ce nu vor vedea împărăţia lui Dumnezeu, venind întru putere.

Imediat după prima vestire a Pătimirii, la toţi cei trei Sinoptici urmează cuvintele care se referă la ceea ce presupune „a urma" pe Iisus şi consecinţele lui, la vrednicia vieţii adevărate, la mărturisirea înaintea oamenilor, cu alte cuvinte, la crucea adevăratului ucenic, care este o urmare a crucii lui Hristos[243]. Unele dintre aceste cuvinte s-au păstrat şi în izvorul

243 Pentru versetele 8, 34 -9, 1, vezi E. Dinkler, „Jesu Worte vom Kreuztragen", *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, 1957, 110-129; J. B. Bauer, „'Wer sein Leben retten will.'..., Mk 8, 35 par", *Neutestamentliche Aufstäze. Festschrift J. Schmid*, 1963, 7-10; E. Trocmé, „Mark 9,1: prédiction ou réprimande?", Studia Evangelica 2, 1964, 259-265; N. Perrin, „The Composition of Mark 9,1", *NT* 11 (1969), 67-70; M. Künzi, *Das Naherwartungslogion Markus 9,1 par. Geschichte seiner Auslegung*, 1977.

Loghion-urilor – vezi, în afară de pericopele paralele cu Mc. 8, 34-9,1 de la Matei şi Luca, şi pasajele Mt. 10, 33,38 ş.u.; Lc. 12, 9; 14, 27; 17, 33. Faptul că cuvintele pericopei lui Marcu, pe care o explicăm, sunt adresate către „mulţime, împreună cu ucenicii" (vezi Mt. – „ucenicilor Lui", Lc. – „către toţi") înseamnă că sunt valabile pentru toţi cei ce s-au hotărât să fie ucenici adevăraţi ai lui Iisus, pentru care drumul în lume nu poate să fie diferit de cel al lui Iisus, drum care duce de la patimă la slavă. Astfel, şi aceste cuvinte ale lui Iisus care vorbesc despre crucea ucenicului se sfârşesc şi se întregesc prin referirea la venirea slăvită a Împărăţiei lui Dumnezeu (9, 1).

În cuvântul versetului 34 este folosit „ὀπίσω μοῦ- înapoia Mea", prin care toate cele spuse se leagă frazeologic de toate câte au fost mai înainte, în versetele 31-33. Dincolo însă de legătura de limbaj, cuvântul versetului ne prezintă o legătură internă mult mai adâncă cu vestirea lui Iisus despre Pătimirea Sa: dacă "ἀποκτασθῆναι (a fi omorât)" (în care este cuprins sensul crucii, la care s-ar fi referit clar aici dacă era vorba de *Vaticinium ex eventu*!) este destinul lumesc al Fiului Omului, nu se poate ca destinul ucenicului Său adevărat să fie în afara crucii. Ceea ce se înţelege prin „a urma" pe Iisus, este exprimat prin două imperative: „să se lepede de sine" şi „să-şi ia crucea", care arată hotărâri şi fapte ale omului opuse eu-lui său empiric, care din firea sa – mai exact din firea pe care a creat-o îndepărtarea omului de Dumnezeu – urmăreşte afirmarea de sine şi autosuficienţa. Negarea de sine este negarea nevoilor „fireşti" (după înţelesul de mai sus) ale omului, de siguranţă şi plăcere. Prin cel de-al doilea imperativ, „şi să-şi ia crucea...", nu se adaugă o a doua condiţie, ci se explică cea dintâi (acel „şi" este explicativ) şi arată mai exact că negarea de sine se leagă direct de pătimire şi cruce, deoarece nu este vorba aici pur şi simplu de vreo poziţionare exterioară a ucenicului faţă de Iisus, ci despre o lucrare zilnică (vezi Lc. 9, 23: „Şi să-şi ia crucea în fiecare zi"). Asta înseamnă că mentalitatea conform căreia se asociază urmarea lui Iisus şi totodată afirmarea de sine prin compromisuri, nu este specifică ucenicului autentic.

Părerea[244] că *loghion*-ul inițial al lui Iisus să fi cuprins cuvântul „jug" (după Mt. 11, 29 – „Luați jugul Meu asupra voastră"), iar după răstignire, în Tradiția Bisericii, cuvântul „jug" să fi fost înlocuit cu cuvântul „cruce", nu are suport. Cuvântul versetului 34, ca şi cele ce urmează, presupun condiții dificile în viața adepților lui Iisus, astfel de condiții ca cele care s-au creat în epoca prigoanelor, în care se putea ca cineva să fie dominat de frică înaintea pericolului morții şi să prefere afirmarea sinelui său în viață. De aceea, cuvântul din versetul 35 vorbeşte despre pierderea sau mântuirea „sufletului". Cuvântul „ψυχή" trebuie luat aici nu cu sensul lui filozofic, de componență imaterială a omului, ci cu înțelesul lui biblic, de viață[245]. Într-un mod cu totul paradoxal logicii acestei lumi, viața se câştigă prin faptul de a te jertfi, desigur, nu fără nici un țel, ci „pentru" Hristos şi Evanghelia Sa.

În cuvintele versetelor 35-37 este accentuat în chip de maximă - amintind de cărțile sofiologice ale Vechiului Testament - prețul cel mare al fiecărei vieți omeneşti, atât de mare încât „lumea întreagă" să nu poată fi de valoarea lui, sau „să se dea în schimb" pentru el[246]. Nu cumva Iisus insinuează – şi la această întrebare ne duce terminologia comercială folosită: „să câştige", „îşi pierde", „în schimb" – încercarea zbuciumată a oamenilor de a dobândi o bogăție foarte mare, încercare care, în cele din urmă, are ca rezultat îngreunarea aceleiaşi vieți? Nu cunoaştem condițiile care au provocat aceste cuvinte; totuşi, Biserica a păstrat în amintirea ei aceste cuvinte importante, pentru că a recunoscut în ele adevărul că viața fiecărui om este un dar de neînlocuit al lui Dumnezeu, în fața căreia celelalte bunuri au valoare numai legate de ea şi urmează ei. Şi pentru că viața, după dimensiunile ei biblice, care domină îndeosebi în Evanghelia după Ioan, nu se limitează la manifestările biologice, ci are perspectivă viitoare, Biserica, prin aceste cuvinte ale lui Iisus,

244 Părerea lui Th. Arvedson, expusă pe larg de Grundmann.
245 Despre sensul biblic al cuvântului „suflet", vezi ψυχή, (*ΛΒΘ*, 1021-1024.
246 Vezi, de ex., Iov 28, 15, Ps. 48, 8; Înț. Sir. 6, 15; 26, 18 ş.a.. Vezi în paralel Billerbeck I, 749 ş.u..

atrage atenția creştinilor asupra pericolului posibil de a o pierde pentru totdeauna, în măsura în care încearcă să câştige alte lucruri care nu au valoarea ei.

Pericolul pierderii darului dumnezeiesc al vieții constă în frica ucenicului de a-şi mărturisi credința „în neamul aceasta desfrânat şi păcătos" (v. 38). După modelul proorocilor Vechiului Testament, Iisus caracterizează neamul omenesc prezent ca „desfrânat", deoarece, prin îndepărtarea lui de Dumnezeu, seamănă cu o soție necredincioasă[247]. De cei ce se feresc să mărturisească că fac parte dintre ucenicii lui Hristos, şi Hristos Se va dezice, Se va feri să îi recunoască ca ai Săi în ceasul Judecății. Mărturisirea credinței în Hristos este element de bază al ucenicului adevărat, care vrea să fie vrednic de Învățătorul său.

Cuvintele versetelor 34-38 – care presupun situații neprielnice pentru creştin în vremea reținerii lor de către evanghelist – se sfârşesc prin anunțarea Împărăției lui Dumnezeu, care vine: „Adevărat grăiesc vouă că sunt unii, din cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea, până ce nu vor vedea Împărăția lui Dumnezeu venind întru putere" (9, 1). Mărturia omofonă a celor trei evanghelişti sinoptici, despre contextul în care se păstrează acest loghion (vezi şi Mt. 16, 28; Lc. 9, 27) nu favorizează părerea anumitor comentatori că *loghion*-ul circula inițial izolat în Tradiție şi că a fost aşezat aici de către evanghelişti doar din cauza faptului că *loghion*-ul imediat precedent vorbeşte despre prezența slăvită a Fiului Omului[248]. Atât de mult socotesc cercetătorii că *loghion*-ul de mai sus nu are nici o legătură cu contextul, încât susțin că nu e necesar pentru înțelegerea lui. Vom vedea în continuare cum contextul cuvântului şi, desigur, istorisirea care urmează imediat după aceasta, a ajutat comentatorii ortodocşi la înțelegerea lui. Chiar dacă acest cuvânt a fost spus de Iisus în alte împrejurări – lucru de care nu putem fi siguri, ci care poate fi formulat numai formulat ca ipoteză – şi a

247 Vezi Os. 2, 4 ş.u., Is. 57, 3 ş.u., Iez. 16, 32 ş.u..
248 Faptul că acest loghion a fost inițial independent de contextul lui de acum este susținut de Haenchen, Schweizer, Lagrange, Trocmé, *op.cit.*, 259. Bultmann, *Geschichte der Synoptischen Tradition*, 128.

fost aşezat de evanghelişti în acest context, el se înţelege şi se tâlcuieşte de către ei ca având legătură directă de sens cu el, pentru că evangheliştii sunt cei dintâi, călăuziţi de Duhul Sfânt, tâlcuitori ai cuvintelor lui Iisus. Deci contextul are importanţă hotărâtoare pentru înţelegerea corectă a unui cuvânt. Cu siguranţă, în mintea noastră cuvântul se leagă strâns atât de cele de dinainte cât şi de istorisirea care urmează despre Schimbarea la Faţă a lui Iisus. Înainte de a prezenta erminia cuvântului în tradiţia exegetică ortodoxă, vom vedea, pe scurt, ce păreri s-au formulat în cercetarea actuală.

a) Unii comentatori caracterizează *loghion-ul* (cuvântul) ca „o povestire" şi o pun pe seama comunităţii creştine primare, care, prin crearea acestui loghion, încearcă să încurajeze şi să mângâie pe membrii ei, care s-au descurajat văzând că nu se împlineşte promisiunea Împărăţiei lui Dumnezeu: vor trăi „unii" dintre primii creştini până la Parusia Domnului[249].

b) Împotriva părerii de mai sus s-au întors alţi comentatori, afirmând că acest loghion nu este creaţia Bisericii, provenit din încercarea de a da răspuns la întârzierea venirii Domnului, ci este un loghion autentic al lui Iisus, prin care se accentuează că Parusia se va împlini în curând, nu însă imediat: numai „unii" se vor afla în viaţă, şi nu toţi câţi se aflau între ascultătorii lui Iisus[250].

c) Adepţii „eshatologiei împlinite" subliniază pe „*ἐληλυθυίαν* = venind" şi tâlcuiesc astfel: „unii" dintre ascultătorii lui Iisus vor constata că Împărăţia lui Dumnezeu a venit deja în persoana lui Iisus, că deja ea este o realitate prezentă în lume[251].

d) Mulţi susţin că prin acest loghion – pe care îl socotesc, desigur, autentic – Iisus exprimă certitudinea Parusiei Lui iminente[252].

---

[249] Bultmann, *op. cit.*, 128; G. Bornkamm, „Die Verzögerung der Parusie", *In Memoriam E. Lohmeyer*, 1951, 119; E. Grässe, *Das Problem der Parusieverzögerung in der Synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, 1957, 134, 136 ş.a..

[250] Vezi, de ex., Cullmann, *Heil als Geschichte*, 1965, 191.

[251] Vezi, de ex., C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 1961, 37-38.

[252] De ex., J. Hering, *Le Royaume de Dieu et sa vénue*, ²1959, 93; Kümmel, *Die Naherwartung*, 41 ş.a..

e) Alţii, generalizând înţelesul *loghion*-ului, încearcă să evite dificultăţile erminiei eshatologice şi susţin că *loghion*-ul face aluzie la cum va exista neamul rău al oamenilor până la venirea lui Hristos, sau că prin „ἑστηκότες=cei ce stau aici" se înţelege cei ce stau fermi în credinţă, conform Rom. 11, 20 şi I Cor. 15, 1 şi 7, 37.[253]

f) Fără alţi susţinători a rămas părerea conform căreia prin acest loghion Iisus mustră pe cei laşi care nu îndrăznesc să-şi ridice crucea înainte de a fi încredinţaţi de venirea Împărăţiei lui Dumnezeu[254].

g) În fine, nu lipsesc între interpreţii mai noi nici aceia care susţin că prin acest cuvânt Iisus face aluzie la Schimbarea la Faţă care urmează[255], sau la Învierea Sa şi la Înălţare[256] sau la Pogorârea Sfântului Duh la Cincizecime[257], sau la distrugerea Ierusalimului[258] sau la extinderea rapidă a Împărăţiei lui Dumnezeu[259] - toate acele evenimente care prevestesc sfârşitul.

Din această enumerare pe scurt a părerilor interpreţilor contemporani, s-a văzut că acest cuvânt este cu adevărat *Crux interpretum* şi că erminiile care s-au dat se fac ecoul premizelor teologice şi ale ermineuticii de la care pleacă diferiţii interpreţi. Astfel, în afară de interpreţii de la punctul f), nici unul nu leagă Împărăţia lui Dumnezeu de Biserică, aşa cum se întâmplă cu interpreţii ortodocşi, ale căror păreri le vom expune îndată mai jos.

Faptul că imediat după cuvântul din 9,1 urmează, la toţi cei trei evanghelişti sinoptici, relatarea despre Schimbarea la faţă a lui Iisus (Mc. 9, 2-8; Mt. 17,1-8; Lc. 9, 28-36) nu este întâmplător. Deja din primele veacuri creştine este larg răspândită erminia conform căreia prin acest cuvânt Iisus a spus mai dinainte că

---

[253] W. Michaelis, *Der Herr verzieht nicht die Verheissung*, 1942, p. 36.

[254] E. Trocmé, *op. cit.*, 263-264.

[255] C. Crandfield, la pasaj.

[256] K. Barth, „Auslegung von Mt. 28, 16-20", *Basler Missionmagazin*, 1945, 5 ş.u..

[257] J. A. T. Robinson, *Jesus and his Coming*, 1957, 89. Taylor, la pasaj.

[258] Lagrange, la pasaj.

[259] J. Bousirven, *Le Règne de Dieu*, 1957, 56.

„unii" din ucenicii Săi vor vedea foarte repede slava Schimbării Sale la Faţă, care este un pre-mesaj şi o pre-vestire a slavei Împărăţiei Sale. Această interpretare este dată de Clement Alexandrinul[260], iar Origen se referă la ea ca la o interpretare cunoscută de alţi înaintaşi ai săi[261]. În veacurile următoare, această interpretare a dominat aproape la toţi scriitorii bisericeşti şi Părinţi.

Vederea Împărăţiei lui Dumnezeu, care vine „întru putere", sau a Fiului Omului, Care vine „în slavă" echivalează, după Părinţii interpreţi, cu pregustarea slavei Împărăţiei. Scrie, de exemplu, Sfântul Chiril al Alexandriei: „Împărăţie a lui Dumnezeu numeşte această vedere a slavei, în care şi El Însuşi se va arăta în acea vreme, care a strălucit celor de pe pământ ...când a urcat pe munte, având trei din cei aleşi [apostoli], ca să se transfigureze către acea strălucire deosebită şi vrednică de Dumnezeu"[262]. Aceeaşi interpretare o susţine şi Sfântul Ioan Gură-de-Aur, care observă următoarele: „Voind (Iisus) le facă cunoscută şi vederea lor şi să le arate cum va fi atunci acea slavă, cu care vor fi să fie, precum era i-a lăsat să afle [despre ea] şi le-a arătat-o şi le-a descoperit-o în această viaţă". La fel şi Teofilact scrie: „Deci despre slava aceasta a zis, vrând să arate acelora că nu în deşert se laudă, zice, că sunt unii dintre cei ce stau acolo – aceştia sunt Petru şi Iacov şi Ioan – «care nu vor muri până ce nu Mă voi arăta lor la Schimbarea la Faţă cu slava care va fi la cea de-a doua venire». Căci Schimbarea la faţă nu e nimic altceva fără numai o prevestire a celei de-a doua veniri. Căci aşa vor străluci atunci şi Acesta şi drepţii". Şi iarăşi, acelaşi interpret notează: „le-a arătat lor Împărăţia Sa, că aceasta este starea celor viitoare... Zice atunci că «unii dintre cei de acolo nu vor muri, până când nu Mă vor vedea pe Mine schimbat la faţă»".

260 *'Εκ τῶν Θεοδότου ἐπιτομαί* (ΒΕΠ 8, 318.
261 *Εἰς Ματθ. ιβ'* (31, 32; ΒΕΠ 13 (131* 133)
262 A lui J. Cramer, *Catenae* ...2, 77. În afară de comentatorii amintiţi în text, vezi şi Teodorit PG 83, 1385. Anastasie al Antiohiei PG 89, 1365. Ioan Damaschinul PG 96, 557.

Aproape în acelaşi fel interpretează şi Zigaben[263]. Sfântul Grigorie Palama observă, de asemenea, că Schimbarea la Faţă a lui Iisus, de pe munte, înaintea celor trei ucenici ai Săi, „are vrednicia venirii celei de-a doua a lui Hristos şi aceasta însăşi, strălucind continuu, va fi a celor vrednici în veacul nesfârşit ... de aceea şi o începătură (προοίμιον) a [slavei] aceleia a vestit-o Vasile [cel Mare], iar Domnul o numeşte pe aceasta în Evanghelii Împărăţia lui Dumnezeu"[264].

Trebuie să se sublinieze aici că Părinţii Bisericii socotesc de la sine înţeleasă legarea Împărăţiei lui Dumnezeu de Biserică, aşa încât să nu fie nevoie de o dezvoltare specială. Este caracteristic, de exemplu, că, tălmăcind şi dezvoltând pildele Împărăţiei (a semănătorului, a seminţei de muştar, a aluatului, a comorii ascunse, a mărgăritarului de mult preţ, a buruienilor, a năvodului), ei găsesc că în ele este descrisă viaţa şi extinderea Bisericii în lume. Iisus Hristos, Cel ce prin toată opera Sa (învăţătura şi minunile) descoperă şi desemnează o realitate deja prezentă – Împărăţia lui Dumnezeu – din care cauză este numit de către Origen "Împărăţia Însăşi"[265], este şi Întemeietorul şi Capul Bisericii; legătura organică a lui Iisus cu Împărăţia lui Dumnezeu şi cu Biserica face de la sine înţeleasă legătura strânsă a acestor două realităţi.

Interpreţii ortodocşi mai noi înţeleg şi cuvintele din 9, 1 ca pe o pre-vestire a fondării Bisericii. Damalas, de exemplu, având ca punct de plecare expresia „venind întru putere", observă, în modul lui specific, că aceasta „arată clar că vestirea aceasta se referă la fondarea Bisericii; căci perfectul compus arată sfârşitul venirii şi ceea ce urmează cu putere acesteia". Iar P. Trembelas

263 „A arătat strălucirea Schimbării Sale la Faţă, pe care după puţin timp urma să o facă cunoscută... Iar Împărăţia Lui, de slava ce o va aduce, această strălucire a numit-o, care era o prevestire şi o mostră a acelei străluciri cu care va veni după aceea, când va răsplăti fiecăruia după faptele lui".
264 *'Υπέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων* 3, 26; pasajul Sfântului Vasile cel Mare, la care face aluzie Sfântul Grigorie Palama, este din *Omilie la Ps. 44*, PG 29, 400.
265 „Iar dacă cercetezi [ce înseamnă] „că a lor este împărăţia cerurilor", poţi spune că al lor este Hristos, pentru că El este Împărăţia Însăşi".

interpretează acest cuvânt cu sensul că arată „venirea lui Hristos prin revărsarea Duhului Său, prin întărirea Bisericii Sale, prin distrugerea Ierusalimului şi prin risipirea iudeilor".

5.3. Schimbarea la Faţă a lui Iisus (9, 2-8)
Mt. 17, 1-8; Lc. 9, 28-36

[2]Şi după şase zile a luat Iisus cu Sine pe Petru şi pe Iacov şi pe
Ioan şi i-a dus într-un munte înalt, de o parte, pe ei singuri, şi S-a
schimbat la faţă înaintea lor. [3]Şi veşmintele Lui s-au făcut strălucitoare,
albe foarte, ca zăpada, cum nu poate înălbi aşa pe pământ înălbitorul.
[4]Şi li s-a arătat Ilie împreună cu Moise şi vorbeau cu Iisus. [5]Şi
răspunzând Petru, a zis lui Iisus: Învăţătorule, bine este ca noi să fim
aici; şi să facem trei colibe: Ţie una şi lui Moise una şi lui Ilie una.
[6]Căci nu ştia ce să spună, fiindcă erau înspăimântaţi. [7]Şi s-a făcut un
nor care îi umbrea, iar un glas din nor a venit zicând: Acesta este Fiul
Meu cel iubit, pe Acesta să-L ascultaţi. [8]Dar, deodată, privind ei
împrejur, n-au mai văzut pe nimeni decât pe Iisus, singur cu ei.

Relatarea schimbării la faţă a lui Iisus[266], unică în felul ei în Evanghelii, se leagă strâns la toţi cei trei sinoptici de mărturisirea lui Petru şi în special de vestirea lui Iisus despre Pătimire şi Înviere (8, 29 ş.u.), constituind, desigur, culmea acestei unităţi de text, în care Iisus descoperă succesiv, ucenicilor, "taina pătimirii". Această relatare evanghelică a provocat interesul viu al comentatorilor contemporani ai Evangheliilor, care fie că încearcă să ia în discuţie "istoria transmiterii", deosebind în ea elemente pre-marciene şi marciene, fără însă a fi în acord, fie că deosebesc în relatare o arătare a Celui Înviat care este expusă de

[266] Din bogata bibliografie contemporană vezi, la alegere, următoarele: H. Riesenfeld, *Jésus trasfiguré*, 1947; H. Baltensweiler, *Die Verklärung Jesu*, 1959; C. Masson, „La transfiguration de Jésus" (Mc 9, 2-13), *RThPh* 97 (1964), p. 1-14; M.E. Thrall, „Elizah and Moses in Mark's Account of the Transfiguration (Mark 9, 2-8) a misplaced Ressurection Account?", JBL 95 (1976), p. 79-96; E.L. Schnellbächer, „Καί μετὰ ἡμέρας ἕξ (Mk 9, 2)", *ZNW* 71 (1980), p. 252-257.

evanghelişti în perioada de dinainte de înviere a vieţii lui Iisus[267]. Înainte însă de aceste discuţii actuale fără rezultat, faptul în sine al Schimbării la Faţă a lui Iisus a jucat un rol central în gândirea teologică a Părinţilor Bisericii şi în special în sec. al XIV-lea, în teologia Sfântului Grigorie Palama[268].

Schimbarea la Faţă a lui Iisus este aşezată de evanghelist "după şase zile", informaţie care a dat prilej câtorva cercetători contemporani de a o lega de sărbătoarea iudaică a Corturilor[269], la care unul dintre elementele de bază era iluminarea templului – părere care o întăresc şi prin amintirea colibelor din versetul 5. Alţii leagă determinarea temporală[270] din versetul 2 de ziua a şaptea a săptămânii creaţiei (Fac.1) sau de predarea legii pe Sinai, în timpul căreia un nor a acoperit muntele timp de şase zile şi Dumnezeu l-a chemat pe Moise în nor în ziua a şaptea (Ieş. 24, 12-18). Credem că elementele istorisirii, care recheamă

[267] Părere a lui J. Wellhausen şi R. Bultmann, care a fost acceptată şi de alţi interpreţi.

[268] Vezi G. Mantzaridis, *Ἡ περί θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* (= *Παλαμικά*, 1973, 239); idem, *Ὀρθόδοξη Πνευματική ζωή*, 1986, p.137.

[269] H. Baltensweiler, Riesenfeld, ş.a..

[270] Faptul că evanghelistul nostru dă foarte rar determinări temporale, i-a dus pe Părinţi şi pe interpreţii mai noi la valorificarea teologică a informaţiei din versetul 2, conform căreia evenimentul a avut loc „după şase zile", cu siguranţă după mărturisirea mesianică a lui Petru şi cuvintele care au urmat (8, 34 – 9, 1). În interiorului textului acceptăm relaţionarea acestei determinări temporale cu evenimentul în care este dată legea pe Sinai (Ieş. 24, 12-18). Informaţia relatării paralele din Luca 9, 28, că după aceste cuvinte (Lc. 9, 23-27 = Mc. 8, 34 – 9, 1) au trecut „ca la opt zile", nu este în opoziţie cu informaţia lui Marcu, după erminiaa lui Victor al Antiohiei: „Iar Luca zice după opt zile, nu contrazicându-l pe acela, ci şi mai tare aducând laudă împreună cu acela. Căci unul a vorbit şi despre acea zi în care a fost [întâmplarea], şi despre cea în care s-au urcat. Iar celălalt numai despre una din acele zile". Această erminie deja o dăduse Origen. Grigorie Palama primeste această erminie, dar paralel leagă numărul şase de la Marcu de cele şase persoane ale scenei Schimbării la Faţă (Iisus, Ilie, Moise, Petru, Iacov, Ioan) şi numărul opt al lui Luca de aceste persoane la care adaugă pe Tatăl şi pe Sfântul Duh; vezi *Omilia 34: Εἰς τὴν σεπτήν Μεταμόρφωσιν*, 4-5.

în amintirea noastră Vechiul Testament şi în special predarea legii pe Sinai, sunt de ajuns (după şase zile, nor, munte, Ilie cu Moise, glasul lui Dumnezeu) ca să susţinem că evanghelistul, printr-o atmosferă de teofanie, evidenţiază autoritatea supremă a lui Iisus faţă de legea Vechiului Testament; glasul lui Dumnezeu din nor (vezi v. 7) nu mai lasă nici o îndoială despre semnificaţia hristologică a istorisirii.

Nu este lipsit de importanţă nici faptul că Schimbarea la Faţă a lui Iisus are loc pe munte. Muntele este atât în Vechiul cât şi în Noul Testament un loc cu o semnificaţie teologică specială, de aceea şi evenimentele importante ale descoperirii dumnezeieşti au loc pe munte (darea legii pe Sinai, alegerea ucenicilor ş.a.). Într-un mod sobru şi concis, simplu, prin „s-a schimbat la faţă înaintea lor" (adică înaintea celor trei ucenici Petru, Iacov şi Ioan) evanghelistul se referă, fără a descrie, aşa cum, de altfel, nu descrie nici Învierea, care este începutul lumii celei noi, la evenimentul Schimbării la Faţă.

Schimbarea la Faţă a lui Iisus Hristos, după Tradiţia ortodoxă, nu constă în vreo transformare temporară a feţei Lui, ci în „putinţa ucenicilor de a vedea, în parte şi iarăşi, slava firească a dumnezeirii Lui, care a existat de la început în ipostasul Său dumnezeiesc-omenesc"[271]. Că la acest eveniment ucenicii primesc o pregustare a lumii celei noi, a Împărăţiei lui Dumnezeu, deja s-a accentuat în interpretarea din 9,1.

Strălucirea de fulger a lui Iisus Cel transfigurat se face simţită în versetul 3 prin descrierea animată a evanghelistului că veşmintele lui Iisus s-au făcut „albe foarte, ca zăpada". Că strălucirea de fulger este dincolo de experienţa lumii acesteia este arătat prin declaraţia simplistă din continuarea versetului: „cum nu poate înălbi aşa pe pământ înălbitorul". Este vorba de o strălucire care nu e specifică lumii acesteia empirice, ci lumii viitoare, aşa cum se vede din descrierile celor drepţi în lumea viitoare, pe care le întâlnim în textele apocaliptice ale

[271] G. Mantzaridis, Ὀρθόδοξη πνευματική ζωή, p. 137.

iudaismului[272] sau din arătările îngerilor în Noul Testament[273]. Schimbarea la Faţă, după relatarea paralelă a lui Luca, are loc când Iisus Se roagă (Lc. 9, 29) – prin urmare momentul comunicării cu Tatăl ceresc constituie cadrul temporal cel mai potrivit pentru arătarea strălucirii dumnezeieşti. Tradiţia ascetică a Răsăritului cunoaşte multe cazuri în care asceţii care se rugau au trăit prezenţa luminii dumnezeieşti în jurul lor sau au fost văzuţi de alţii plini de dumnezeiasca lumină.

Nu se vorbeşte despre durata evenimentului însă, din informaţia versetului 4 rezultă că evenimentul nu a fost de o clipă: „li s-au arătat Ilie împreună cu Moise şi vorbeau cu Iisus". Doi bărbaţi ai Vechiului Testament, unul reprezentant al proorocilor şi altul al Legii, discută în legătură cu „sfârşitul Lui, pe care avea să-l împlinească în Ierusalim" (Lc. 9, 31). Este specific faptul că, cu toate că din punct de vedere istoric precede figura lui Moise, aici este aşezat în faţă Ilie, despre care textele iudaice vorbesc că va reveni pe pământ ca un înainte-mergător al lui Mesia[274]. Există şi tradiţia despre venirea lui Moise, dar este mărturisită foarte slab în textele rabinice[275]. Aici este clar – nu însă şi la ceilalţi evanghelişti, la care ordinea celor două personaje este inversată – că aşezarea mai întâi a lui Ilie (despre care, de altfel, se vorbeşte şi imediat după istorisire în versetul 9, 11 ş.u.) indică începutul epocii eshatologice, a lumii noi a lui Dumnezeu, în care se împlinesc, în persoana lui Iisus, toate câte le-au vestit Legea şi Proorocii. Victor al Antiohiei se referă la următoarele motive care explică prezenţa celor doi bărbaţi ai Vechiului Testament:

a) celor care credeau că Iisus este Ilie sau unul dintre prooroci, li se dă răspunsul în această scenă, în care este arătată

[272] Dan. 12, 3. IV *Esdra* 7, 97; *Apocalipsa siriacă a lui Baruh* 51, 5.12; *Enoh* 38, 4; 50, 1; 104, 2.
[273] Vezi, de ex., Mc. 16, 5; F. A. 1, 10; ş.a.
[274] J. Jeremias, „Ἡλίας", *ThWNT* 2, p. 931-943 şi Billerbeck 1, p. 779-798; 4, p. 764-798.
[275] J. Jeremias, „Μωυσῆς", *ThWNT* 4, p. 860 ş.u.

diferenţa dintre robi şi stăpân; şi, prin urmare, bine l-a lăudat Petru, „mărturisindu-L Fiu al lui Dumnezeu";

b) celor care pretindeau că Iisus aboleşte Legea, li se dă răspunsul că, dacă aşa ceva se întâmpla cu adevărat, nu ar fi vorbit cu Iisus cei doi reprezentanţi ai Vechiului Testament[276];

c) scena mai urmăreşte ca ucenicii să se convingă că Iisus are putere asupra vieţii şi asupra morţii, devreme ce aduce lângă El atât pe cel „mort de foarte mult timp" (adică pe Moise), cât şi pe cel care „niciodată nu a pătimit aceasta [moarte n.n.]" (adică pe Ilie);

d) de asemenea, vrea să arate „slava crucii" şi să înalţe cugetul ucenicilor;

e) în sfârşit, scena "arată şi contextul Vechiului Testament şi al celui Nou, că se vor strânge la înviere apostolii cu proorocii şi una va fi părtăşia la răspunsul Împăratului".

Petru, strigându-L pe Iisus „rabbi" (vezi Mt. „Κύριε", Lc. „ἐπιστάτα"), propune să ridice acolo trei colibe (v. 5), ca să se prelungească vederea şi să continue convorbirea celor trei personaje, dintre care una este împlinirea celor vestite de celelalte două. Evanghelistul motivează în versetul 6 propunerea lui Petru ca datorându-se impasului său, care era rezultatul fricii – lucru pe care nu îl fac ceilalţi doi sinoptici[277]. Punctul culminant al relatării se află în informaţia din versetul 7, despre norul care

[276] Primele două motive sunt amintite şi de Teofilact.

[277] Mulţi interpreţi contemporani cercetează poziţia evanghelistului faţă de Petru: nu cumva se constată o tendinţă a lui Marcu de a justifica – în mod binevoitor – de fiecare dată, poziţia lui Petru? Sau dimpotrivă, tendinţa lui de a sublinia neputinţa acestui ucenic, ca reprezentant şi al altor ucenici (înainte de iluminarea lor de către Sfântul Duh), de a înţelege cuvintele şi faptele lui Iisus? Studiul pasajelor în care este amintit Petru a dus pe mulţi comentatori la acceptarea celei de-a doua păreri. Vezi, de ex., T.V. Smith, *Petrine Controversies in Early Christianity*, 1985, p. 163-190. Dimpotrivă, E. Best, „Peter in the Gospel according to Mark", *CBQ* 40 (1978), p. 547-558, susţine că atunci când în tradiţia pre-marciană există ceva care subliniază ceva despre Petru, Marcu o atenuează, punând în scenă şi alţi ucenici (de ex. 1, 36; 8, 33; 9, 6; 14, 31,38), în timp ce în cazurile în care Marcu însuşi îl introduce pe Petru în relatare, nu spune nimic înjositor (de ex. 10, 28; 11, 21; 16, 7).

a umbrit persoanele din istorisire[278] şi glasul lui Dumnezeu din nor. Că norul arată prezenţa lui Dumnezeu este un fapt cunoscut din limbajul simbolic al reprezentărilor Vechiului Testament[279].

Glasul lui Dumnezeu-Tatăl din nor, „Acesta este Fiul Meu Cel iubit, pe Acesta să-L ascultaţi"[280], aminteşte, în prima sa jumătate, de glasul din ceruri de la botezul lui Iisus (1, 11) şi în cea de-a doua, de proorocia mesianică din Deut. 18, 15 (vezi şi F. A. 3, 22). Mulţi comentatori, analizând glasul lui Dumnezeu şi legându-l de Ps. 2, 7, vorbesc despre „întronizarea" lui Iisus după ritualul cunoscut al întronizărilor împărăteşti ale Răsăritului. Credem că erminia pe care am susţinut-o la 1, 11 se aplică şi aici: prin cuvintele lui Isaia, Dumnezeu-Tatăl prezintă pe Iisus ca pe robul Său ales, care merge spre pătimire şi aşa se dă în chip valid răspuns lui Petru, cel ce mai înainte a încercat să întoarcă pe Iisus de la pătimire. De altfel, această interpretare este favorizată şi de terminologia lui Luca din 9,35, „Acesta este Fiul Meu Cel ales"[281], unde referirea la Deuterono-Isaia este

[278] Nu se reiese clar din textul nostru dacă prin „ei" se înţelege Iisus cu cei doi colocutori ai Săi sau dacă împreună cu aceştia sunt număraţi şi cei trei ucenici. Poate înspre cea de-a doua direcţie conduce Lc. 9, 34: „şi ei s-au spăimântat când au intrat [ei] în nor", unde, iarăşi, nu este totalmente clar cine se înţelege prin „ei". La întrebare dau un răspuns clar numai manuscrisele minuscule 473 şi Syra Sinaitica, care în loc de „ei" au „el", delimitând norul numai peste Iisus. Mulţi comentatori contemporani (de ex. Gnilka, Lane, ş.a.) susţin că cei trei ucenici nu sunt cuprinşi în „îi umbrea" (în opoziţie, vezi Pesch).

[279] Vezi, de ex., Ieş. 24, 16, despre care s-a vorbit anterior în text (predarea legii pe Sinai); şi la cuvântul νεφέλη, *ΛΒΘ*, 690-692.

[280] Adăugarea lui „întru care am binevoit" în $Σιν^{1}$, Δ, se datorază armonizării cu Mt. 17, 5, în timp ce şirul cuvintelor „pe acesta să-L ascultaţi" este mărturisită în A, f^{13}, în cele mai multe minuscule şi în traducerile vechi latine şi siriace. Textul pe care îl adoptă ediţia a 26-a Nestle-Aland se bazează pe man. Σιν, B, C, D, L, W, Θ, Ψ, f^{1}, ş.a.

[281] Anumite manuscrise armonizează cuvintele lui Dumnezeu din Lc. 9, 35 cu relatările paralele din Matei şi Marcu („Fiul Meu cel iubit": A, C^{*}, R, W, f^{13}, ş.a.; „Fiul Meu cel iubit întru care am binevoit": C^{3}, D, Ψ, ş.a.), în timp ce grafia „cel ales" se bazează pe P^{46}, P^{75}, Σιν, B, L, Ξ, 892, 1241, ş.a..

mai clară. Evanghelistul vrea poate, astfel, să sublinieze că, în timp ce ucenicii sunt neputincioşi în a pricepe însuşirea mesianică reală a lui Iisus, Dumnezeu-Tatăl arată însuşirea mesianică a Fiului şi le cere să Îl asculte pe Acela. A doua parte a cuvântului („... pe Acesta să-L ascultaţi") prezintă îndeosebi „autoritatea desăvârşită a Fiului cel iubit al lui Dumnezeu, a dumnezeieştii porunci şi a îndemnului" (D. Trakatellis).

Scena se termină cu informaţia din versetul 8, că ucenicii deodată „περιβλεψάμενοι - privind ei împrejur" (un verb pe care Marcu îl foloseşte de obicei pentru Iisus) nu au văzut pe nimeni, afară numai pe Iisus „singur cu ei".

Evenimentul Schimbării la Faţă este localizat de tradiţia ermineutică şi liturgică ortodoxă pe muntele Tabor[282], în timp ce interpreţii contemporani socotesc că evenimentul a avut loc mai probabil pe una din culmile muntelui Ermon, care este mai aproape de Cezareea lui Filip unde, după cele spuse în Evanghelie, se afla Iisus cu ucenicii Săi. Cu toate acestea, părerea lui Grundmann, că nu poate fi vorba despre Tabor deoarece acesta era o fortăreaţă, se întemeiază pe informaţia istoricului Iosif[283], care este însă cu cel puţin trei decenii (!) mai târzie decât vremea în care este aşezată Schimbarea la Faţă. Tradiţia ortodoxă este fermă în ceea ce priveşte aşezarea evenimentului pe Tabor, care pentru teologia şi spiritualitatea ortodoxă este şi ca un loc teologic, nu numai geografic.

Ecou al evenimentului Schimbării la Faţă în Noul Testament avem în II Petru 1, 16-18. Tradiţia canonică şi apocrifă leagă Schimbarea la Faţă a lui Hristos de numele lui Petru, cu sensul evident că acest ucenic este martorul care transmite scena. Astfel, în toate cele trei Evanghelii sinoptice, ca cel dintâi între cei trei ucenici pe care i-a luat cu El Iisus pe

---

282 Vezi Origen, *Εἰς Ψαλμ ἐκλογή* (Ψαλμ 88, 13): Taborul este muntele Scripturii pe care S-a schimbat la faţă Hristos", ΒΕΠ 16, 80; Chiril al Ierusalimului, *Κατήχησις* 12, 16. 39, 144; Atanasie cel Mare, *Πρός 'Αντίοχον μδ'* ΒΕΠ 35, 113.

283 *Războiul iudaic* 4, 54-61. Termenul Tabor este amintit de Iosif Flaviu cu numirea de Itabyrion; vezi *Arheologia Iudaică* 5, 84.203; 7, 37; 13. 396. *Războiul iudaic* 1, 77; 2, 573.

munte este amintit Petru, el fiind, de asemenea, şi singurul care ia cuvântul ca să propună prelungirea scenei strălucitoare. Evanghelistul Ioan, prezent la scenă, nu o aminteşte, nici nu face vreo aluzie la ea în Evanghelia sa (în 12, 28 nu pare că este vreo referire). Apocrifele puse pe seama lui Petru se referă la Schimbarea la Faţă, însă într-un mod puţin schimbat, în funcţie de intenţiile autorului: astfel, de exemplu, *Apocalipsa lui Petru* (15-17) o transformă în relatarea Înălţării lui Iisus. *Faptele lui Petru* (20) văd în Schimbarea la Faţă o descoperire a fiinţei adevărate a lui Hristos. Nu este paradoxal faptul că autorul „*Faptelor lui Ioan*" (90) povesteşte două schimbări la faţă, ca să ascundă faptul că Ioan nu se referă la Schimbarea la Faţă în Evanghelia sa.

În viaţa Bisericii, în afara teologiei patristice la care ne-am referit în introducere, Schimbarea la Faţă a fost o temă de bază de inspiraţie a iconografiei şi imnografiei.

5.4. Discuţia despre proorocul Ilie (9, 9-13)
Mt. 17, 9-13

[9]Şi coborându-se ei din munte, le-a poruncit ca nimănui să nu spună cele ce văzuseră, decât numai când Fiul Omului va învia din morţi. [10]Iar ei au ţinut cuvântul, întrebându-se între ei: Ce înseamnă a învia din morţi? [11]Şi L-au întrebat pe El, zicând: Pentru ce zic fariseii şi cărturarii că trebuie să vină mai întâi Ilie? [12]Iar El le-a răspuns: Ilie, venind întâi, va aşeza iarăşi toate. Şi cum este scris despre Fiul Omului că va să pătimească multe şi să fie defăimat? [13]Dar vă zic vouă că Ilie a şi venit şi i-au făcut toate câte au voit, precum s-a scris despre el.

Convorbirea dintre Iisus şi cei trei ucenici pe când se coborau din munte este transmisă numai de Marcu şi de Matei şi cuprinde: a) porunca lui Iisus despre perioada de timp în care ei trebuie să ţină ascuns secretul mesianic (v. 9-10) şi b) explicarea celor referitoare la venirea proorocului Ilie (v. 11-13).

La baza discuției stau Pătimirea și Învierea lui Iisus – temă care este specifică întregii unități (8, 27 ș.u.).

La secretul mesianic cunoscut din relatările precedente, care este reluat pe față și aici, se așază în versetul 9 o determinare temporală: Învierea Fiului Omului, despre care auzind, ucenicii se întreabă, fără a se adresa lui Iisus „Ce înseamnă a învia din morți" (v. 10). Neputința ucenicilor de a înțelege cuvintele lui Iisus, o temă asupra căreia Marcu revine adesea, atinge punctul cel mai înalt în neputința lor de a înțelege Pătimirea lui Mesia și Învierea Sa. De altfel, este normal să se întrebe ce înseamnă învierea pentru Fiul Omului, de vreme ce numai cu puțin mai înainte, conform evanghelistului, au arătat că nu pricep cum e posibil ca Învățătorul lor suporte patimile. Din faptul că cercurile fariseice și apocaliptice credeau în Înviere, în opoziție cu saducheii care o negau, unii comentatori cred că întrebarea ucenicilor se face ecoul poziției creștinilor naționaliști ai epocii evanghelistului. Nu este însă neapărat necesar să se recurgă la această ipoteză numai pentru că întrebarea ucenicilor (în v. 11) către Iisus despre venirea așteptată a lui Ilie ne mută într-un mediu iudeo-creștin. Venirea proorocului Ilie în viață, înainte de Mesia, despre care vorbește proorocia lui Maleahi 3, 23, este amintită aici de ucenici ca o părere a cărturarilor. Evident cărturarii, în obiecțiile lor față de însușirea mesianică a lui Iisus, invocau și faptul că nu a venit încă Ilie, așa cum prevăd Scripturile. Iisus, răspunzând – și desigur și Biserica creștină primară – la obiecțiile iudeilor, susține că Scripturile nu vestesc numai venirea lui Ilie, ci vorbesc și despre pătimirea Fiului Omului[284]. Astfel, cărturarii se dovedesc a fi niște cunoscători incompleți ai Scripturii dacă în polemica lor antimesianică invocă cele despre venirea lui Ilie, dar ignoră proorociile Scripturii despre pătimirea și defăimarea Fiului Omului (v. 12).

[284] Codicele D încearcă să corecteze anomalia de limbă a textului, prin adăugarea lui „εἰ–dacă" („εἰ Ἠλίας ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα, καί πῶς γέγραπται – dacă Ilie, venind întâi, va așeza iarăși toate, și cum scrie [atunci]...". Anumiți cercetători mai noi schimbă ordinea versetelor, astfel încât după 12a să urmeze 13, iar 12b să urmeze după 19 sau socotesc 12b o adăugire.

Referirea versetului 12 la pasajele vechi-testamentare Is. 53, 3 și Ps. 88, 38 este vădită. Acel „trebuie" legat de Ilie din versetul 11 este valabil mult mai târziu pentru Fiul Omului din versetul 12. Convorbirea se termină cu asigurarea („Dar vă zic vouă...") că Ilie deja a venit și a suferit toate câte „s-au scris[285] despre el" (v. 13). Tradiția creștină primară a identificat pe Ilie cu Ioan Botezătorul, așa cum se vede din însemnarea de la sfârșitul relatării paralele a lui Matei 17, 13: „Atunci au înțeles ucenicii că Iisus le-a vorbit despre Ioan Botezătorul" (vezi și Mt. 11, 14). Nu se poate evita ipoteza că aceste stihuri sunt ecoul unor discuții puternice între Biserică, în care trăiește și evanghelistul, și sinagogă. La obiecțiile cărturarilor, că Iisus nu poate fi Mesia, din moment ce nu împlinește condițiile prevăzute de ei, și în situația aceasta nu s-a împlinit învierea prevăzută a lui Ilie, Biserica răspunde prin referirea ei la identificarea lui Ilie cu Ioan, identificare care provine clar chiar de la Iisus.

5.5. Vindecarea tânărului lunatic (9, 14-29)
Mt. 17, 14-20; Lc. 9, 37-43

[14]Și venind la ucenici, a văzut mulțime mare împrejurul lor și pe cărturari sfădindu-se între ei. [15]Și îndată toată mulțimea, văzându-L, s-a spăimântat și, alergând, I se închina. [16]Și Iisus a întrebat pe cărturari: Ce vă sfădiți între voi? [17]Și I-a răspuns Lui unul din mulțime: Învățătorule, am adus la Tine pe fiul meu, care are duh mut. [18]Și oriunde-l apucă, îl aruncă la pământ și face spume la gură și scrâșnește din dinți și înțepenește. Și am zis ucenicilor Tăi să-l alunge, dar ei n-au putut. [19]Iar El, răspunzând lor, a zis: O, neam necredincios, până când voi fi cu voi? Până când vă voi răbda pe voi? Aduceți-l la Mine. [20]Și l-au adus la El. Și văzându-L pe Iisus, duhul îndată a zguduit pe copil, și, căzând la pământ, se zvârcolea spumegând. [21]Și l-a întrebat pe tatăl lui: Câtă vreme este de când i-a

[285] Nu este clar ce se subînțelege prin „precum este scris despre el", deoarece nu există o profeție a Vechiului Testament legată de pătimirile lui Ilie cel așteptat, afară de faptul că putem înțelege prin această frază suferințele din vremea în care a trăit, amintite în III Regi 19, 2,10 ș.a..

*venit aceasta? Iar el a răspuns: din pruncie. 22Şi de multe ori l-a aruncat şi în foc şi în apă ca să-l piardă. Dar de poţi ceva, ajută-ne, fiindu-Ţi milă de noi. 23Iar Iisus i-a zis: De poţi crede, toate sunt cu putinţă celui ce crede. 24Şi îndată strigând tatăl copilului, a zis cu lacrimi: Cred, Doamne! Ajută necredinţei mele. 25Iar Iisus, văzând că mulţimea dă năvală, a certat duhul cel necurat, zicându-i: Duh mut şi surd, Eu îţi poruncesc: Ieşi din el şi să nu mai intri în el! 26Şi răcnind şi zguduindu-l cu putere, duhul a ieşit; iar copilul a rămas ca mort, încât mulţi ziceau că a murit. 27Dar Iisus, apucându-l de mână, l-a ridicat, şi el s-a sculat în picioare. 28Iar după ce a intrat în casă, ucenicii Lui L-au întrebat, de o parte: Pentru ce noi n-am putut să-l izgonim? 29El le-a zis: Acest neam de demoni cu nimic nu poate ieşi, decât numai cu rugăciune şi cu post.**

Minunea care urmează după Schimbarea la Faţă a lui Iisus este păstrată de toţi cei trei sinoptici, într-o formă mai amplă de Marcu[286] care, în plus, inserează o informaţie foarte interesantă în 9, 14-16, despre convorbirea cărturarilor cu ucenicii şi despre manifestarea mirării şi închinarea mulţimii înaintea lui Iisus.

În această relatare, în comparaţie cu relatarea Schimbării la faţă, se poate constata opoziţia dintre lumea cea nouă, care este preînchipuită în persoana lui Iisus Hristos, şi lumea cea veche, care este caracterizată prin stricăciune, boală şi moarte. Între slava lui Hristos cel transfigurat şi nenorocirea oamenilor, cu necredinţa lor şi cu stăpânirea lor de duhurile demonice, Marcu – singurul dintre sinoptici – introduce scena (v. 14-16) în care cărturarii discută cu ucenicii, evident cu cei care nu se aflau pe munte: neputând teologii iudaismului să urmeze pe Iisus în slava lumii celei noi, care se propovăduieşte şi se împlineşte şi, în acelaşi timp, nefiind în stare să vindece răul care domină în lume, recurg la discuţii care, eventual, aveau ca temă neputinţa

* La versetul acesta urmăm grafia textului bisericesc (vezi observaţiile la erminia versetului 29).

286 Despre relatarea lui Marcu, vezi G. Bornkamm, „ Πνεῦμα ἄλαλον. Eine Studie zum Markusevangelium" (*Geschichte und Glaube* II, 1971), p. 21-36; P.J. Achtemeier, „Miracles and the Historical Jesus", *CBQ* 37 (1975), p. 471-491; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu...*, p. 174-179.

ucenicilor de a-l vindeca pe cel bolnav, aşa cum reiese din continuarea povestirii (v. 18b).

Pe când se cobora din munte, Iisus întâmpină, pe de o parte, nişte dispute teoretice (v. 14), iar pe de alta întâlneşte manifestări practice de cinstire ale mulţimii faţă de persoana Sa (v. 15). Poporul se minunează văzându-L pe Iisus şi se grăbeşte să I se închine. Scena ne duce cu mintea la echivalentul din Vechiul Testament, în care faţa lui Moise purta caracteristicile „slavei" chiar şi după coborârea sa din Sinai: „era preaslăvită vederea culorii feţei lui" (Ieş. 34, 30); deosebirea este că, în timp ce în cazul lui Moise „s-au temut să se apropie de el", în relatarea noastră (mulţimea), „alergând, I se închina" (lui Iisus). După iconomia de demult a lui Dumnezeu, Moise a eliberat poporul din robia Egiptului, după iconomia cea nouă, Iisus eliberează pe oameni din robia puterilor stricăcioase ale răului care îl stăpânesc tiranic pe om „din pruncie". Acest din urmă fapt este accentuat de evanghelist atât în istorisirea care urmează, cât şi în întreaga sa Evanghelie.

La întrebarea lui Iisus despre conţinutul discuţiilor dintre cărturari şi ucenici (v. 16), răspunsul este dat de un tată oarecare din mulţime, care aduce la Iisus pe fiul său, care era stăpânit de un „duh mut" (v. 17) – în continuare se spune „duh mut şi surd" (v. 25). Descrierea bolii într-un mod foarte popular şi expresiv, în versetele 18a, 20, 22, arată că este vorba despre epilepsie (vezi şi Mt. 17,15 „este lunatic şi rău pătimeşte"), care după puterea de înţelegere a epocii se datora stăpânirii omului de către un „duh mut şi surd". Împreună cu descrierea, tatăl celui bolnav aminteşte şi faptul că deja s-a adresat ucenicilor, fără să reuşească însă să îl vindece, lucru care îl face pe Iisus să îşi exprime indignarea pentru necredinţa neamului pe care îl are înaintea Sa (v. 19) şi pe care îl alcătuiesc tatăl copilului prin credinţa slabă, ucenicii cu „puţina" lor „credinţă" (care, în mod paradoxal, aici este semnalată de Matei, nu de Marcu), cărturarii care recurg la discuţii teoretice şi, în sfârşit, poporul care este îndemnat la rele de către aceia. Iisus nu rămâne însă la exprimarea mâniei – care, de notat, aminteşte de izbucnirea şi protestul proorocilor Vechiului Testament pentru poporul

epocii lor – ci merge mai departe la vindecarea acestui neam. El cere să îl aducă pe cel bolnav, care suferă o nouă criză de boală înaintea tuturor. Prin acest element, evanghelistul accentuează tragismul bolii şi, în continuare, realitatea vindecării. Apoi, întreabă pe tată despre durata bolii, nu ca să se informeze El, ci ca să se întrevadă din răspuns că „din pruncie" (v. 21) omul suportă urmările cumplite ale stăpânirii răului.

Convorbirea cu tatăl celui bolnav din versetele 21-24, care nu are paralele la ceilalţi doi sinoptici, constituie centrul relatării lui Marcu. Nu pare să fie îndreptăţită părerea comentatorilor[287] care susţin că opoziţia dintre Iisus şi demon şi, în principal, superioritatea celui dintâi este ţinta centrală a evanghelistului aici; această părere poate fi corectă pentru relatările paralele ale lui Matei şi Luca, în care se transmite simplu minunea vindecării, fără schimbul de cuvinte pe care îl păstrează Marcu. Interesul evanghelistului nostru se centrează pe schimbul de cuvinte, care are ca temă puterea credinţei. La „de poţi ceva" (v. 22b) cu care tatăl invocă mila, Iisus răspunde: „toate sunt cu putinţă celui ce crede" (v. 23)[288]. La îndoiala interlocutorului Său, care se datorează poate experienţei lui precedente cu ucenicii, Iisus opune puterea credinţei. Este relevant strigătul părintelui: "Cred, Doamne! Ajută necredinţei mele" (v. 24). Cuvintele lui Iisus lucrează în două feluri în interlocutorul Său: pe de o parte nasc în el credinţa în puterea lui Mesia, iar pe de alta descoperă necredinţa lui. Aşa se explică acel „strigând" ca şi „cu lacrimi" din câteva manuscrise[289]. „Nefericitul tată îşi mărturiseşte credinţa, care nu este reuşita sa personală, ci rezultatul cuvintelor lui Iisus în el, dar în acelaşi timp îşi mărturiseşte şi necredinţa, pe care o leagă de tot neamul lui. Se

[287] Vezi, de ex., G. Bornkamm, p. 21-36.

[288] Versetul 23 prezintă următoarele schimbări în tradiţia manuscrisă: „εἰ δύνασαι πιστεῦσαι, πάντα δυνατά τῷ πιστεύοντι" (K, Π, D, Θ, f^{13}, Vg, câteva Colecţii, traduceri vechi), „τό εἰ δύνασαι πιστεῦσαι, πάντα δυνατά τῷ πιστεύοντι" (A, X, Ψ, 33, cele mai multe Colecţii bizantine); grafia ediţiei critice se bazează pe Σιν*, B, Δ(W), f^{1}, şi pe câteva traduceri vechi.

[289] A^{2}, C^{2}, D, , $f^{1.13}$, man. bizantine minuscule.

luptă între credinţă şi necredinţă, între dorinţa de a-şi arăta credinţa şi constatarea că aceasta este insuficientă" (Grundmann).

După acest schimb de cuvinte şi adunarea lumii în jurul lor, Iisus porunceşte duhului necurat, pe care îl numeşte acum „duh mut şi surd", să iasă din cel bolnav pentru totdeauna. Într-o ultimă criză pe care o creează duhul demonic în timp ce părăseşte pe cel bolnav, el dă impresia că cel bolnav este mort, impresie care îndreptăţeşte caracterizarea acestui neam ca necredincios. Iisus îi dă mâna celui care era „ca mort" şi îl ridică (v. 25-27).

Relatarea nu este urmată de manifestările de uimire din partea mulţimii pentru puterea dumnezeiască a lui Iisus, ca în alte relatări precedente ale minunilor. Însă, aşa cum se întâmplă adeseori, diferite persoane (tânărul vindecat, tatăl, mulţimea) se retrag, iar în continuare evanghelistul Îl prezintă pe Iisus discutând cu ucenicii Săi „în casă" (nu se spune a cui) şi răspunzând la întrebarea lor, de ce ei nu au putut să vindece pe cel bolnav: „El le-a zis: Acest neam de demoni cu nimic nu poate ieşi, decât numai cu rugăciune şi cu post" (v. 28-29). Se referă aici Iisus la neamul demonilor în general sau la o categorie specială de demoni, pentru înfruntarea cărora este necesară o străduinţă mai mare prin rugăciune şi post? Credem că cea dintâi este mai probabilă. Puterea taumaturgică a rugăciunii care, desigur, nu se înţelege ca o recitare de fraze puse într-o anumită ordine, ci ca o exprimare a credinţei adânci, este cunoscută şi din alte texte ale Noului Testament (F. A. 9, 40; 28, 8; Iacov 5, 15); de altfel, despre eficienţa combinată a rugăciunii şi a postului se vorbeşte şi în textele rabinice[290]. „Şi prin post" lipseşte numai din manuscrisele Σιν* (Sin), B, 0274 şi de la Clement Alexandrinul, în timp ce este mărturisit în P^{45}, $Σιν^{2}$, A, C, D, L, W, Θ, Ψ, f^{1}, f^{13}, în Colecţiile bizantine şi în multe traduceri vechi. Criticii textului cred că este vorba despre un adaos care a provenit din obiceiul postirii din Biserică, pentru că altfel nu pot să explice cum de s-a şters în manuscrisele care nu îl cuprind, dacă el a existat iniţial în

[290] Vezi Billerbeck, 1, 760. În lumea iudaică avea foarte mare putere de exorcizare recitarea lui Schema precum şi a psalmilor 3 şi 90.

text[291]. Avem rezerve serioase față de această părere a criticilor contemporani. Rezervele se datorează constatării că: a) este foarte mic numărul manuscriselor vechi care omit „şi prin post" şi b) expresia se întâlneşte deja în P45 (din sec. al III-lea) şi în traduceri vechi. Este relevant faptul că ceilalți doi sinoptici îşi încheie relatările fără cuvântul lui Marcu 9, 29; Luca notează la sfârşit că „Iar toți au rămas uimiți de mărirea lui Dumnezeu". Iar Matei, după răspunsul lui Iisus, „pentru puțina voastră credință", încheie cuvântul lui Iisus cu referire numai la credință (nu şi la post): „Dacă veți avea credință cât un bob de muştar, veți zice..." (cuvânt pe care Luca îl păstrează la 17,,6). După cuvântul din Mt. 17, 20 despre credință, în multe manuscrise este dată fraza: „iar acest neam de demoni nu se scoate decât cu post şi rugăciune"[292].

În sfârşit, de notat că postul, ca mijloc pedagogic ajutător pentru înfruntarea stărilor demonice, este o practică cunoscută în tradiția ascetică a Bisericii noastre, deşi „arma de bază împotriva diavolului" este crucea lui Hristos. Prin rugăciune şi prin post se adânceşte legătura omului cu Dumnezeu şi se dă putința ca credința să devină mai vindecătoare.

5.6. A doua vestire a Pătimirii (9, 30-32) Mt. 17, 22-23; Lc. 9, 44-45

[30]*Şi, ieşind ei de acolo, străbăteau Galileea, dar El nu voia să ştie*
cineva. [31]*Căci învăța pe ucenicii Săi şi le spunea că Fiul Omului se va*
da în mâinile oamenilor şi-L vor ucide, iar după ce-L vor ucide, a treia
zi va învia. [32]*Ei însă nu înțelegeau cuvântul şi se temeau să-L întrebe.*

---

[291] Metzger, 101. Un caz asemănător de adăugire a postului se socoteşte de către criticii textului şi I Cor. 7, 5.

[292] Σιν², C, D, K, Λ, W, X, Δ, Π, f¹, f¹³, 28 ş.a., precum şi Colecțiile bizantine, multe traduceri vechi, Origen, Hrisostom, Augustin, ş.a.. Expresia din Mt. 17, 20 (care este socotită de critici o armonizare cu Mt. 9, 29) este omisă în Σιν*, B, Θ, 33 şi în câteva traduceri vechi.

A doua vestire a Pătimirii coincide în linii generale cu prima (8, 31), dar prezintă următoarele deosebiri de limbaj: a) În loc de „πολλά παθεῖν καί ἀποδοκιμασθήναι = să pătimească multe şi să fie defăimat", este folosit aici *passivum divinum* „παραδίδονται = va fi dat" (cu înțeles de viitor), care aminteşte de Is. 53, 6,12; b) Aliterația „υἱός ἀνθρώπου" „εἰς χεῖρας ἀνθρώπων" (Fiul Omului – în mâinile oamenilor), dincolo de jocul de cuvinte, exprimă paradoxul istoriei, făcătorul de bine şi vindecătorul oamenilor „va fi dat" (de către Dumnezeu Tatăl) în puterea oamenilor; c) „ἀποκτανθῆναι" (să fie omorât) din 8, 31 devine aici activ „καί ἀποκτενοῦσιν αὐτον - şi-L vor ucide"; în sfârşit d) vestirea cuprinde învierea cea „după trei zile", ca toate vestirile, şi se sfârşeşte cu neputința ucenicilor de a înțelege cele spuse dar şi cu frica lor de a-L întreba despre acestea.

Şi această vestire este încadrată, din punct de vedere teologic, de către evanghelist, în întreaga învățătură a lui Iisus dată ucenicilor şi în pregătirea lor de mai înainte pentru pătimirea viitoare, iar din punct de vedere geografic este localizată în Galileea, pe care o străbate Iisus, încercând să evite publicitatea.

5.7. Duhul jertfei (9, 33-50)

Evanghelistul Marcu istoriseşte mai multe din „cele făcute" de Iisus decât din „cele grăite", după observația lui Papias, episcopul de Ierapolis. Între „cele grăite" se deosebesc câteva mari adunări de cuvinte sau învățături, ca, de exemplu, parabolele tainei Împărăției lui Dumnezeu (cap. 4), cuvântul eshatologic (cap. 13) şi unitatea 9, 33-50, care cuprinde cuvintele lui Iisus adresate ucenicilor la sfârşitul activității din Galileea. La comentatorii contemporani domină părerea că evanghelistul adună în această unitate cuvinte care, inițial, erau izolate şi independente unele de altele şi că legarea lor aici este cu totul exterioară, făcută prin vreun cuvânt pe care îl au în comun

(*Stichwort*, sau *mot-crochet*); adică, după părerea dominantă[293], cuvintele versetelor 33-41 sunt puse aici pentru că au în comun cu toate celelalte expresia „ἐπί τῷ ὀνόματί μου" sau „ἐν τῷ ὀνόματί μου" (în numele Meu), cuvintele versetelor 42-48, verbele „σκανδαλίζειν - σκανδαλίζεσθαι" (a sminti, a scandaliza – a fi scandalizat de ceva/cineva), iar cuvintele versetelor 49-50 se leagă de cele precedente prin cuvântul „πῦρ" (foc). Şi prima parte a acestei păreri se poate înţelege uşor din studiul comparativ al acestor cuvinte faţă de cele paralele ale celorlalţi doi Sinoptici, pe care le păstrează în contexte deosebite. Cu cea de-a doua parte nu se poate să fim de acord pentru următoarele motive:

Evangheliştii, ca cei dintâi interpreţi însuflaţi de Dumnezeu ai cuvintelor şi faptelor lui Iisus, dacă leagă între ele cuvintele lui Iisus, spuse poate în situaţii diferite, o fac nu pentru că află în acestea vreun cuvânt comun, ci pentru că recunosc unitatea conţinutului. E-adevărat, nu trebuie să se caute în cuvintele transmise coerenţa logică internă şi externă pe care o reclamă noul duh european sistematic, ci trebuie să se caute scopul pe care îl are în vedere Iisus sau, mai târziu, evanghelistul prin aceste cuvinte. În cazul versetelor 9, 33-50, pregătirea ucenicilor pentru Pătimire constituie principala grijă a Învăţătorului. De aceea şi ideea dominantă în aceste cuvinte este semnalarea duhului jertfei şi al Pătimirii. Dacă Iisus merge de voie la Pătimire, ca o culme a operei Sale, nici drumul ucenicilor nu poate fi diferit. De altfel, aceste cuvinte vin imediat după cea de-a doua vestire a Pătimirii (9, 30-32). În cadrul duhului de jertfă slujeşte cel mai mare dintre fraţi; el renunţă la ambiţiile sale, se lipseşte de persoanele dragi şi de lucrurile folositoare, dacă acestea devin pricină de sminteală; fără acest duh de bunăvoinţă şi de jertfă, ucenicul ajunge o sare nefolositoare. Această linie dominantă o vom constata la locul tâlcuirii versetelor respective.

[293] Grundmann, Lagrange, Taylor; vezi şi H.W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, p. 32-36.

5.7.1. Smerenia şi slujirea (9, 33-37) Mt. 18, 1-5; Lc. 9, 46-48

[33]Şi au venit în Capernaum. Şi fiind în casă, i-a întrebat: Ce vorbeaţi între voi pe drum? [34]Iar ei tăceau, fiindcă pe cale se întrebaseră unii pe alţii cine dintre ei este mai mare. [35]Şi şezând jos, a chemat pe cei doisprezece şi le-a zis: Dacă cineva vrea să fie întâiul, să fie cel din urmă dintre toţi şi slujitor al tuturor. [36]Şi luând un copil, l-a pus în mijlocul lor şi, luându-l în braţe, le-a zis: [37]Oricine va primi, în numele Meu, pe unul din aceşti copii pe Mine Mă primeşte; şi oricine Mă primeşte, nu pe Mine Mă primeşte, ci pe Cel ce M-a trimis pe Mine.

Cuvintele versetelor 33-37 le păstrează Matei în capitolul 18 al Evangheliei, care poartă de obicei, în comentariile mai noi, titlul de *Cuvântul ecclesial*, iar Luca le păstrează într-o adunare mai largă de învăţături (9, 46-48); în orice caz, toţi cei trei Sinoptici le păstrează după cea de-a doua vestire clară a Pătimirii. În special cuvântul versetului 35 („Dacă cineva vrea să fie întâiul, să fie cel din urmă dintre toţi şi slujitor al tuturor") se întâlneşte – cu câteva mici deosebiri de exprimare, dar cu acelaşi înţeles – în contexte deosebite din Evangheliile sinoptice: în istorisirea despre cererea fiilor lui Zevedeu (Mc. 10, 43-44 şi Mt. 20, 26-27), în cuvântul de rămas-bun al lui Iisus de la Cina cea de Taină după relatarea lui Luca (22, 24-27) şi la critica împotriva fariseilor (Mt. 23, 11)[294].

Cererea fraţilor Iacov şi Ioan constituie împrejurarea iniţială cea mai potrivită în care se poate aşeza acest cuvânt al lui Iisus (vezi explicaţia de mai jos la 10, 43-44), dar care nu este exclus să fi fost reluat şi pentru alte motive. Sfântul Ioan Hrisostom în comentariul său la Evanghelia după Matei leagă discuţia despre „cine este mai mare" de convorbirea imediat precedentă a lui Iisus cu Petru, despre plătirea impozitului (Mt.

[294] *Loghion*-ul se află şi în *Evanghelia gnostică după Toma* (Log. 46): „Cel ce va fi mic între voi, va cunoaşte împărăţia şi va fi mai mare decât Ioan"; este clară nuanţa gnostică a *loghion*-ului prin înţelesul lui „γνώσης - cunoaştere".

17, 24-27) şi zice că discuţia s-a iscat din gândul celorlalţi ucenici că Învăţătorul a arătat o preferinţă faţă de Petru.

Cu ce înţeles pune Marcu aici *loghion*-ul în legătură cu ideea dominantă a unităţii 9, 33-50? Iisus se adresează ucenicilor Săi, viitorilor conducători ai Bisericii – care se va întemeia pe moartea Sa iminentă, pe cruce şi pe Înviere. În vederea pătimirii Sale îi pregăteşte pe ucenici, spunând că drumul către întâietate este jertfa de sine, smerenia şi slujirea. Nu are o importanţă atât de mare motivul iniţial pentru care Iisus a spus aceste cuvinte; importanţă are faptul că Evangheliştii reiau aceste cuvinte de multe ori, vrând astfel să sublinieze misiunea căpeteniilor Bisericii. Mare şi cel dintâi este cel care îşi foloseşte poziţia de conducător pe care o deţine ca să slujească pe ceilalţi după modelul lui Hristos, Cel ce şi-a dat viaţa pe cruce ca izbăvire pentru răscumpărarea omenirii din robia lui satana. Conducător adevărat este nu cel ce stăpâneşte pe alţii, ci cel ce îi slujeşte şi cel ce îşi oferă serviciile sale celor săraci, celor smeriţi şi neputincioşi precum copiii.

Iisus primeşte un copil[295], îl ia în braţe (vezi episodul paralel şi cuvântul paralel în Mc. 10, 13-16; Mt. 29, 13-15; Lc. 18, 15-17) şi îl prezintă, pe de o parte ca un exemplu de smerenie, cu care trebuie să se asemene oricine pentru a intra în Împărăţia lui Dumnezeu, iar pe de alta, ca pe un simbol al celor slabi, pe care trebuie să-i slujească conducătorul, ca de altfel şi fiecare creştin, dacă pofteşte să fie mare şi cel dintâi în Împărăţia lui Dumnezeu. Iisus nu expune aici copilul numai ca pe un obiect al activităţii ucenicilor (aşa cum susţine Smith), ci şi ca subiect al activităţii, cu care trebuie să se asemene cei credincioşi. Copilul, ca unul ce e neputincios în a se îngriji pe sine, are încredere desăvârşită în cei mai mari ca el, aşteptând totdeauna de la ei şi constituind astfel modelul smereniei. În timp ce contemporanii lui Iisus văd în copil pe viitorul om mare (şi numai din această latură îi dau importanţă), Iisus dimpotrivă,

[295] Acest copil, după tradiţia păstrată în Sinaxarul zilei de 20 decembrie, era Ignatie Teoforul. Această tradiţie este totuşi ulterioară şi se datorează, foarte posibil, interpretării titlului de „theoforos". Vezi Damalas: „nimic nu ne-a transmis despre acest lucru antichitatea apostolică".

după observaţia potrivită a lui Grundmann, vede în omul matur copilul pierdut care trebuie regăsit, ca să poată să întâmpine pe Dumnezeu ca pe Tatăl şi să primească de la El cu încredere şi recunoştinţă darurile Împărăţiei.

5.7.2. Neutralitatea nepermisă (9, 38-40) Lc. 9, 49-50

[38]Şi I-a zis Ioan: Învăţătorule, am văzut pe cineva scoţând demoni în numele Tău, care nu merge după noi, şi l-am oprit, pentru că nu merge după noi. [39]Iar Iisus a zis: Nu-l opriţi, căci nu e nimeni care, făcând vreo minune în numele Meu, să poată, degrabă, să Mă vorbească de rău. [40]Căci cine nu este împotriva noastră este pentru noi.

În episodul versetelor 38-40 se arată în scenă Ioan, care foarte rar vorbeşte, la evangheliştii sinoptici. Această discuţie este păstrată şi de Luca (9, 49-50) în acelaşi context ca şi Marcu, adică după cea de-a doua vestire a Pătimirii (Lc. 9, 44-45) şi după răspunsul lui Iisus la gândurile ucenicilor despre „cine dintre ei este mai mare" (9, 46-48). Evanghelistul Matei nu păstrează episodul de mai sus, dar vorbeşte în Evanghelia sa despre oameni care izgoneau demoni invocând numele lui Iisus (7, 22 „nu în numele Tău am scos demoni?"). Părerea lui Haenchen, că Matei omite această discuţie pentru că într-un alt loc al Evangheliei sale, în pasajul 12, 30, păstrează un cuvânt opus al lui Iisus ("Cine nu este cu Mine este împotriva Mea şi cine nu adună cu Mine risipeşte") nu stă în picioare. Aşa cum vom constata din observaţiile ermineutice care urmează, cuvântul din Mt. 12, 30 (vezi şi Lc. 11, 23) nu este opus celui din Mc. 9, 40.

Poziţia lui Ioan, care a oprit pe cineva să vindece oameni demonizaţi prin invocarea numelui lui Iisus, pe motiv că nu aparţine cercului strâns al ucenicilor, nu îl găseşte de acord pe Iisus, care prin predica Lui, în general, şi, în principal, prin jertfa Lui pe cruce, sparge orice înţeles de exclusivitate iudaică şi cheamă pe toţi oamenii să se facă părtaşi darurilor Sale, dând dimensiuni universale Bisericii pe care o întemeiază. „Căci nu e

nimeni care, făcând vreo minune, în numele Meu, să poată, degrabă, să Mă vorbească de rău", observă în versetul 39. Şi încheie: „căci cine nu este împotriva noastră este pentru noi" (v. 40). Ucenicii nu trebuie să vadă ca rivali pe cei ce, invocând puterea numelui lui Iisus, fac minuni ca şi ei.

Prin răspunsul Său, Iisus voieşte să sublinieze că momentul critic ce va să vină, al pătimirii pe cruce nu permite condamnarea de suprafaţă a celorlalţi, ci mai degrabă trebuie să îi ducă la conştientizarea nevoilor şi măsurarea puterilor lor, pentru slujirea lumii. Cu atât mai mult nu trebuie să-i condamne şi să-i împiedice pe ceilalţi când lucrează în numele lui Iisus şi, prin urmare, nu le sunt vrăjmaşi. Biserica lui Hristos îi va cuprinde în sânurile ei, dacă lucrează în numele Domnului Însuşi. Discuţia lui Iisus cu Ioan ne duce cu mintea la un episod similar din Vechiul Testament, care este istorisit în cartea Numeri 11, 24-30: Când Moise a ales „şaptezeci de bărbaţi dintre bătrânii poporului" şi Dumnezeu le-a dat Duhul Său ca să proorocească, doi dintre ei, Eldad şi Medad, nu se aflau la adunarea celorlalţi afară de Cortul Mărturiei, ci într-un alt punct al taberei. Cu toate acestea Dumnezeu le-a dat şi acelora Duhul Lui şi prooroceau. Un tânăr care a văzut evenimentul a alergat să îi vorbească lui Moise. Atunci Iosua al lui Navi „slujitorul lui Moise, unul din aleşii lui, a zis: Domnul meu Moise, opreşte-i", iar conducătorul poporului i-a atras atenţia: măcar de ar avea tot poporul israelit Duhul lui Dumnezeu şi de ar prooroci!

Să revenim la legătura versetului 40 („căci cine nu este împotriva noastră este cu noi") cu părutul cuvânt antitetic din Mt. 12, 30 („cel ce nu este cu Mine este împotriva Mea, şi cel ce nu adună cu Mine risipeşte"; vezi şi Lc. 11, 23). Contextul acestui verset din urmă ne ajută la definirea sensului lui. Iisus, răspunzând gândurilor rele şi acuzaţiilor subversive neadevărate ale Iudeilor, cum că în conlucrare cu căpetenia demonilor El scoate demonii din oameni, vorbeşte despre incompatibilitatea operei Sale de eliberare cu lucrarea nimicitoare şi de stăpânire a lui satana. În această luptă nu este logic şi permis să rămână cineva neutru: sau este împreună cu Iisus şi „adună", adică împreună-săvârşeşte lucrarea de adunare şi strângere la un loc

a poporului lui Dumnezeu, a Bisericii (vezi In. 11, 52) sau risipeşte şi dezbină pe oameni împreună cu satana. Cine nu este cu Iisus este cu satana, pentru că neutralitatea în această privinţă nu este posibilă. Acelaşi înţeles îl are şi cuvântul versetului 40: Cine nu este împotriva lui Iisus, ca de exemplu cel ce izgoneşte demonii despre care vorbeşte Ioan, este împreună cu Iisus. Deci amândouă cuvintele exprimă, într-o formă de exprimare antitetică, acelaşi lucru: poziţionarea pentru sau împotriva lui Iisus este inevitabilă[296].

Anumiţi interpreţi neagă vreo legătură a versetelor 38-40 cu unitatea pe care o tâlcuim şi cred că continuarea firească a versetului 37 o constituie versetul 41, în timp ce versetele 38-40 au fost inserate de evanghelist şi provin dintr-un alt context[297]. Altora, în sfârşit, le este greu să primească provenienţa discuţiei chiar de la Iisus cel istoric[298]. Noi credem, ca majoritatea interpreţilor, că nu poate fi pusă la îndoială autenticitatea cuvintelor versetului 40, ca şi a întregului episod din versetele 38-40, pentru că tradiţia sinoptică ne mai păstrează şi alte cuvinte asemănătoare. Este însă posibil ca discuţiile să fi avut loc într-o altă împrejurare. Ceea ce ne interesează aici este să cercetăm cum sunt legate de Evanghelist aceste cuvinte de unitatea despre pregătirea ucenicilor pentru Pătimire şi jertfă.

---

296 Trembelas, Lagrange, Taylor; Hrisostom şi Teofilact nu găsesc că cele două cuvinte se opun, pentru că, după părerea lor, cuvântul din Matei se referă la demoni, în timp ce cuvântul din Marcu la oameni.

297 R. Schnackkenburg, „Markus 9, 35-50", *Synoptische Studien. Festschrift für A. Wikenhauser*, 1953, p. 184-206; Vezi şi H. Guy, „A Saying-Collection in Mark's Gospel?", *JTS* 42 (1941), p. 173-176.

298 W. Nestle, „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich", *ZNW* 13 (1912), p. 84-87, care neagă autenticitatea cuvântului, duce provenienţa lui în epoca războiului lui Iulius Cezar împotriva Pompeiului. În timpul acestui război, primul a proclamat că oricine nu este împotriva lui este socotit al său, în timp ce Pompeienii socoteau duşmani pe cei care nu erau foate clar de partea lor. Astfel, cuvântul a rămas în uz ca un proverb. Întorcându-se împotriva acestei păreri a lui Nestle, A. Friedrichsen, „Wer nicht mit mir ist...", *ZNW* 13 (1912), p. 273-280, susţine autenticitatea cuvântului, fără însă să excludă eventualitatea folosirii lui ca proverb în Palestina şi înainte de Iisus.

Legătura episodului cu unitatea pe care o tâlcuim este următoarea: în timp ce ucenicii şi, desigur, Ioan, cu zelul lor hrănesc tendinţe ca cele ale robilor din pilda buruienilor, Iisus întoarce atenţia lor către Pătimirea Sa ce va să vină şi la duhul jertfei, care trebuie, în cele din urmă, să îi stăpânească. Prin răspunsul Său dat lui Ioan şi, prin el, tuturor ucenicii, vrea să accentueze că viitorul momentul critic al Pătimirii nu permite o judecată de suprafaţă a celorlalţi, ci mai degrabă trebuie să îi ducă la conştientizarea situaţiei critice şi la măsurarea puterilor lor pentru slujirea lumii. Şi mai mult, ei nu trebuie să-i condamne şi să-i împiedice pe ceilalţi, când lucrează în numele lui Hristos, şi prin urmare nu sunt vrăjmaşi ai Lui. E posibil ca aceştia să devină apoi membri activi ai Bisericii, dacă se întâmplă să găsească slujire şi susţinere din partea ucenicilor.

5.7.3. Atitudinea faţă de „cei mici" (9, 41-42) Mt. 18, 6-7; 10, 42; Lc. 17, 1-2

[41]Iar oricine vă va da să beţi un pahar de apă, în numele Meu, fiindcă sunteţi ai lui Hristos, adevărat zic vouă că nu-şi va pierde plata sa. [42]Şi cine va sminti pe unul din aceştia mici, care cred în Mine, mai bine i-ar fi lui dacă şi-ar lega de gât o piatră de moară şi să fie aruncat în mare.

Cuvintele versetelor 41-42 se întâlnesc, de asemenea, şi în pasajele Mt. 18, 6-7; 10, 42; Lc. 17, 1-2. Aici, prin „ὅς γάρ" (căci cel care) şi „ἐν ὀνόματι" (în numele) versetul 41 se leagă de versetul precedent. În ceea ce priveşte sensul, se poate constata următoarea legătură: nu este respinsă starea celui ce scoate demoni care lucrează în numele lui Hristos pentru că, chiar dacă nu se află în cercul celor doisprezece, el slujeşte lucrării antisatanice a lui Hristos; orice serviciu care se face pentru această lucrare dumnezeiască mărturiseşte o atitudine pro Hristos. Chiar şi aducerea unui „pahar cu apă" ucenicilor în timpul lucrării lor misionare nu va rămâne fără plată. Că aici este vorba despre ucenici rezultă şi din faptul că acest cuvânt

este transmis de Matei în contextul cuvântării lui Iisus către ucenici, când îi trimite să propovăduiască (10, 42: „şi cel ce va da de băut unuia din aceştia mai mici numai un pahar cu apă rece, în nume de ucenic, adevărat grăiesc vouă: nu va pierde plata sa").

Însă, în timp ce atitudinea pozitivă faţă de ucenici este răsplătită în felul acesta, poziţia potrivnică faţă de ei, prin punerea de piedici şi, mai ales, prin smintirea lor (v. 42), este vrednică de osândă. Deşi din punct de vedere lingvistic versetul 42 se leagă de următoarele (43-48), unde se află cuvântul despre sminteală, îl tâlcuim totuşi aici, împreună cu versetul 41, pentru că în aceste două versete se vorbeşte despre poziţia oamenilor faţă de ucenici, despre cea pozitivă în primul, despre cea negativă în cel de-al doilea. Dar dacă în versetul 41 este clar despre ce fel de daruri este vorba (oferirea unui "pahar cu apă"), în versetul 42 nu se specifică în ce constă sminteala.

Se naşte întrebarea: Iisus se adresează în mod special celor doisprezece sau înţelege pe creştini în general? Credem că următoarele două observaţii lasă să se înţeleagă cea de-a doua poziţie: a) în cuvântul paralel de la Mt. 10, 42, în loc de „ὑμάς (pe voi)", citim „unuia din aceştia mai mici" (sau „τῶν ἐλαχίστων = din aceştia foarte mici", după codicele D). Cei mici şi cei foarte mici (neînsemnaţi), aşa cum vom vedea în continuare, constituie caracterizări ale creştinilor în general; b) „că ai lui Hristos sunteţi" aminteşte de exprimări analoage ale Sfântului Apostol Pavel („cei ce sunt ai lui Hristos", cf. Gal. 5, 24; 3, 29; I Cor. 1, 12; 3, 23; II Cor. 10, 7) care indică pe cei ce aparţin lui Hristos, pe creştini. Gândul lui Hristos se mută vădit de la cei doisprezece ucenici, care prin propovăduirea lor vor continua lucrarea Lui, la cercul mai larg al adepţilor, care vor constitui Biserica. Sau, mai degrabă, trebuie să presupunem că Iisus se adresează ucenicilor, din moment ce cu ei discută din versetul 33 ş.u., iar evanghelistul adaugă cuvintele extinzându-le la totalitatea credincioşilor, fără să se îndepărteze de gândul şi de intenţia lui Iisus.

Şi în alte momente ale Evangheliilor sunt folosite expresii asemănătoare prin care se înţeleg creştinii, care nu se bazează pe puterile lor, ci depind cu încredere de Dumnezeu Tatăl. Astfel, de exemplu, sunt caracterizaţi ca „săraci" sau „săraci cu

duhul", „frați foarte mici ai Fiului Omului" ş.a.m.d. Şi expresia versetului tâlcuit „οἱ μικροί οὗτοι οἱ πιστεύοντες = aceştia mici, care cred" arată nu pe cei mici în vârstă[299], nici numai pe ucenici[300], ci pe creştinii neînsemnați pentru lume, pe cei disprețuiți de farisei sau de alți puternici ai lumii: „numeşte mici nu pe cei cu adevărat mici, observă Sfântul Ioan Hrisostom, ci pe cei socotiți aşa de cei mulți, pe cei săraci, pe cei neluați în seamă, pe cei necunoscuți (căci dacă este mic, cum de prețuieşte mai mult decât lumea întreagă? Cum să fie mic, dacă este prieten lui Dumnezeu?), pe cei astfel socotiți de către judecata celor mulți".

În acest caz se poate pune întrebarea dacă cuvântul versetului 42 este adresat ucenicilor, conducătorilor Bisericii, interzicându-le să smintească pe credincioşii cei mici şi foarte mici sau se referă la smintirea celor credincioşi, care vine dinafară. Cel de-al doilea pare, la o primă vedere, mai probabil, pentru că şi în cuvântul precedent (v. 41) se vorbeşte despre aducerea unui pahar cu apă care vine dinafară. Trebuie însă să facem deosebire, atât cât ne este cu putință, între cuvântul inițial al lui Iisus şi erminia sau aplicarea lui de către evanghelist şi de Biserică. Avem şi alte situații în Evanghelii în care, cuvinte ale lui Iisus îndreptate inițial împotriva fariseilor (de exemplu, cuvântul despre călăuza oarbă, Mt. 15, 14), sunt interpretate apoi în alt context al Evangheliilor ca referindu-se la creştini (acelaşi cuvânt despre călăuza oarbă este pus de Luca pe seama conducătorilor creştini: Lc. 6, 39). Aşa şi aici, se poate susține că cele ce se spun despre sminteală se referă inițial la smintelile care vin dinafară, care împiedică lucrarea misionară;

[299] Că expresia îi indică pe cei mici cu vârsta susțin Grundmann, Billerbeck ş.a.. Acelaşi lucru spune şi S. Agouridis, care susține în special că aici se înțeleg persoanele cu vârsta mai mică, care constituie o ceată specială în Biserica primară, o ceată care are o lucrare misionară; de altfel un suport misionar se găseşte în întreaga unitate 9, 33-50; vezi articolul lui, „Νεολαῖοι, νεαροί ἱεραπόστολοι στήν ἀκολουθία τοῦ 'Ιησοῦ", *ΔΒΜ* 10 (1981), p. 10 ş.u..

[300] Zigaben, Schmid, ş.a.; vezi şi O. Michel, „μικρός", *ThWNT* 4, 645; idem, „Diese Kleinen – Eine Jüngerbezeichuung Jesu", *ThSK* 108 (1937-38), p. 401-405.

însă, în viața Bisericii şi în textul evanghelistului, ele sunt mutate şi aplicate asupra conducătorilor Bisericii, cărora li se pune în vedere faptul de a nu sminti pe creştinii simpli şi smeriți.

Aceste gânduri se întăresc şi mai mult dacă se are în vedere că Matei transmite, aşa cum am notat, acest cuvânt în *Cuvântul eclesial* din capitolul 18 (versetul 6 „cine va sminti...") şi îl reia în 18, 10, „vedeți să nu disprețuiți pe vreunul din aceştia mai mici" („care cred în Mine", adaugă anumite manuscrise), unde adaugă apoi şi pilda oii pierdute şi găsite (18, 12-14), care se referă la datoriile conducătorilor creştini şi care se încheie cu cuvintele: „astfel nu este voia... ca să piară vreunul dintr-aceştia mici", după codicele Q şi textul bisericesc.

Prin urmare, cuvintele versetelor 41-42 sunt continuarea istorisirii despre exorcistul străin şi despre întâietate. Ucenicii sunt îndemnați de Iisus să aibă atenția întoarsă către slujirea lor, în duhul jertfei şi al Pătimirii, fugind de gândul că sunt singurii care săvârşesc minuni în numele lui Hristos. Dumnezeu poate să lucreze liber şi nelegat: în numele lui Hristos cineva poate săvârşi minuni, chiar dacă nu se află în cercul ucenicilor (în ciuda supărării acestora din urmă); această poziție a lui mărturiseşte că nu este împotriva lui Hristos, ci pentru El. De asemenea, de partea Lui este şi cel ce dă un simplu „pahar cu apă" („rece", aşa cum adaugă Matei, accentuând şi mai mult prețul darului în condițiile uscatei Palestine) creştinilor misionari, pentru că le uşurează lucrarea. Dimpotrivă, este de preferat auto-pedepsirea celor care împiedică viața normală sau activitatea misionară a creştinilor prin smintirea lor. Deopotrivă de aspră trebuie să fie şi pedeapsa conducătorilor creştini care prin poziția lor sau prin nepăsare îi smintesc pe creştinii simpli şi neînsemnați.

5.7.4. Biruirea smintelii prin jertfă (9, 43-48)
Mt. 18, 8-9; 5, 29-30

[43]*Şi de te sminteşte mâna ta, tai-o că mai bine îți este să intri ciung în viață, decât, amândouă mâinile având, să te duci în gheena,*

în focul cel nestins. [44]Unde viermele lor nu moare şi focul nu se stinge. [45]Şi de te sminteşte piciorul tău, taie-l, că mai bine îţi este ţie să intri fără un picior în viaţă, decât având amândouă picioarele să fii azvârlit în gheena, în focul cel nestins, [46]Unde viermele lor nu moare şi focul nu se stinge. [47]Şi de te sminteşte ochiul tău, scoate-l, că mai bine îţi este ţie cu un singur ochi în împărăţia lui Dumnezeu, decât, având amândoi ochii, să fii aruncat în gheena focului. [48]Unde viermele lor nu moare şi focul nu se stinge.

De la provocarea obiectivă a sminteli ne mutăm acum la sminteala subiectivă, despre care se vorbeşte în versetele 43-48 (vezi şi Mt. 8, 8-9 şi 5, 29-30). Matei urmează pe Marcu în 18,8-9, cu diferenţa distinctă că rezumă ultimele trei fraze ale ultimului la două, unind în prima frază cele despre sminteala adusă de mână şi de picior, pe care Marcu le expune în două fraze diferite. Textul lui prezintă câteva greutăţi de înţelegere pentru că, deşi vorbeşte despre mână şi despre picior, are „ἔκκοψον αὐτόν = taie-l pe el"[301]. Să presupunem că cele despre sminteala din partea mâinii nu aparţin tradiţiei iniţiale, ci sunt o adăugire de mai târziu, ca să realizeze armonizare cu textul paralel al lui Marcu? Întrebarea aceasta se intensifică şi mai mult dacă avem în vedere că în textul paralel al aceluiaşi evanghelist (5, 29-30) se vorbeşte numai despre ochi (cel drept) şi mână (cea dreaptă) şi nu se face referire la picior. Probabil adăugarea mâinii în 18, 8 provine din 5, 30. Cu toate acestea, în tradiţia manuscrisă nu se observă modificări sau adăugiri.

Trei dintre pasajele unităţii de text cercetată aici se întâlnesc şi în *Predica de pe munte*; acestea sunt 9, 43 (= Mt. 5, 30), 9, 47 (= Mt. 5, 29) şi 9, 50 (= Mt. 5,13). Despre ultimul se va vorbi mai amănunţit în paragraful următor. Despre primele două, care se întâlnesc în afara *Predicii de pe munte* şi în *Cuvântul eclesial*, putem susţine că provin mai probabil din contextul istoric în care le integrează Marcu, adică din sfaturile de dinainte de Pătimire ale lui Iisus date ucenicilor. Aceste sfaturi se centrează pe dobândirea duhului

[301] Grafia „*ἔκκομψον αὐτά*" (a manuscriselor textului bisericesc) sunt, foarte clar, o corectare pentru ocolirea greutăţii.

de jertfă, fără de care nici un ucenic nu se poate socoti vrednic de învăţătorul care merge spre Pătimire. Tradiţia ermineutică ortodoxă a recunoscut că prin mădularele trupului amintite mai sus (mâna, piciorul, ochiul) se înţelege o anume persoană dragă sau o legătură de prietenie[302]. Deci, dacă sminteala care provine de la vreo persoană familiară sau de la un lucru folositor se face piedică pentru integrarea omului în viaţa cea nouă a Împărăţiei lui Dumnezeu, ea trebuie biruită prin jertfă[303]. La duhul jertfei se referă, de altfel, şi cuvintele versetelor 49-50, care încheie unitatea 9, 33-50 şi rezumă sensul ei.

5.7.5. Jertfa ca o caracteristică de bază a ucenicului (9, 49-50) Mt. 5, 13; Lc. 14, 34-35

[49]Căci fiecare (om) va fi sărat cu foc, după cum orice jertfă va fi sărată cu sare. [50]Bună este sarea; dacă însă sarea îşi pierde puterea, cu ce o veţi drege? Aveţi sare întru voi şi trăiţi în pace unii cu alţii.

Acest loghion[304] şi, mai exact, partea cuprinsă în versetul 50a, este transmis, de asemenea, şi în Predica de pe munte (Mt. 5, 13) şi la Lc. 14, 34-35. La Marcu însă este mai întins: cuprinde în plus versetele 49 şi 50b. Se poate pune întrebarea care este, în acest caz, legătura filologică a evangheliştilor Matei şi Luca cu

[302] În mod revelator adăugăm erminia lui Hrisostom: „Nu zice acestea despre mădulare, ci despre prieteni, despre cei ce ne stau aproape, care ne sunt necesati ca şi mădularele..". Această erminie se afla deja la Origen.

[303] Este foarte specifică erminia psihologică şi existenţială pe care o dă Teofilact despre imaginile focului şi viermelui din versetele 43-48: „Vierme şi foc care arde pe păcătoşi este conştiinţa fiecăruia şi amintirea faptelor ruşinoase din viaţa aceasta; care ca un vierme roade pe de-a-ntregul şi ca un foc arde".

[304] Despre analiza istorică a formei şi cea ermineutică a acestui loghion, vezi F. Hauck, „*ἅλας*", *ThWNT* 1, p. 229; O. Cullmann, „Que signifie le sel dans la parabole de Jésus?", *RHPR* 37 (1957), p. 36-43 (=*Vorträge und Aufsätze*, 1966, p. 192-201).

Marcu. Dacă îl urmează, aşa cum cred astăzi cei ce susţin „teoria celor două izvoare" pentru soluţionarea problemei sinoptice, rămâne neexplicat de ce ei omit versetele 49 şi 50b şi de ce înlocuiesc construcţia activă mai clară a lui Marcu („cu ce o veţi drege?") cu formele pasive „ἁλισθήσεται (va fi sărat)" – „ἀρτυσθήσεται(va fi dres)", pentru al căror subiect (sarea, hrana) interpreţii nu sunt de aceeaşi părere. Faptul că formele cuvântului la Matei şi Luca prezintă între ele mai multe asemănări sau deosebiri faţă de cea a lui Marcu, ne duce la concluzia că acest loghion se afla şi în izvorul Loghion-urilor, de unde l-au luat cei doi sinoptici. Avem deci un Loghion care se păstrează în două forme asemănătoare, cea a lui Marcu şi cea a izvorului Loghion-urilor. Faptul că forma pe care o are *Loghion*-ul de la Marcu nu coincide cu cea a izvorului *Loghion*-urilor, întăreşte părerea că cel dintâi evanghelist nu prezintă ceva independent de izvorul Loghion-urilor, ci ia din Tradiţia Bisericii.

Pentru înţelegerea sensului acestui loghion, trebuie să avem în minte ideea dominantă din unitatea 9, 33-50, care este duhul jertfei ce trebuie să-i stăpânească pe ucenici, având în vedere, desigur, şi Pătimirea iminentă a lui Iisus. Versetul 49, „căci fiecare (om) va fi sărat cu foc", este unul dintre pasajele cele mai grele ale Evangheliilor, lucru care se vede şi din multele variante în care s-a păstrat în tradiţia manuscrisă. Principalele variante sunt următoarele a) „πᾶς γάρ πυρὶ ἁλισθήσεται", b) „πᾶσα γάρ θυσία ἁλί ἁλισθήσεται", c) „πᾶς γάρ πυρὶ ἁλισθήσεται καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται" şi d) „omnia autem substanţia consumitur". Grafia care adaugă fraza din Lev. 2, 13 este clar o încercare de explicare a textului greu, în care, în câteva manuscrise, a fost înlocuită prima propoziţie (vezi b). Grafia mai grea şi, prin urmare, cea iniţială, trebuie să fie socotită prima[305].

[305] Prima modificare este păstrată în man. Σιν, B, L, Δ, în câteva minuscule, în traducerea armeană şi georgiană (W are „ἁλισγηθήσεται" în loc de „ἁλισθήσεται"), cea de-a doua în D, conform Lev. 2, 13, cea de-a treia în A, C, K, Π, Colecţiile bizantine şi în câteva traduceri vechi (Θ are „πυρί ἀναλωθήσεται", 1195 are „ἐν πυρί δοκιμασθήσεται", X are „πυρί ἁλί ἁλισθήσεται"), iar cea de-a patra în it^k; T. Baarda, „Mark 9, 49", *NTS* 5 (1958-59), p. 318-321, presupune că este vorba despre o traducere greşită din prototipul aramaic şi propune ca fraza să se citească în felul următor „Πάς γάρ πυρί βαπτισθήσεται– căci tot [omul] se va boteza cu foc" (Vezi Mt. 3, 13; Lc. 3, 17).

„Foc"-ul prin care începe versetul 49 nu este focul „Gheenei" din versetele 43 şi 48 care preced, ci se leagă de lucrarea eshatologică pe care a început-o Mesia pe pământ (vezi, de exemplu, Luca 12, 49: „Foc am venit să arunc pe pământ..."). De altfel, în predica lui Ioan Botezătorul se preveseşte şi se descrie lucrarea lui Mesia prin imaginea focului (Mt. 3, 11; Lc. 3, 16); într-un loghion cu siguranţă „nescris", pus pe seama lui Iisus de către Origen, Didim şi Evanghelia gnostică după Toma, citim: „Cel ce e aproape de Mine, e aproape de foc, iar cel ce e departe de Mine este departe de Împărăţie"[306]. Deci tradiţia creştină primară descrie lucrarea eshatologică a lui Iisus ca Mesia tradiţia creştină primară prin imaginea focului.

Cu „ἁλισθήσεται (va fi sărat)" de la sfârşitul versetului 49 se leagă imediat versetul 50a care urmează: „Bună este sarea; dacă însă sarea îşi pierde puterea, cu ce o veţi drege?". Care este aici sensul sării? Dacă am fi avut acest cuvânt separat de întreg contextul său, am fi încercat să îl explicăm începând de la înţelesul sării în limbajul simbolic al vremii[307]. Sarea era simbolul durabilităţii, al vredniciei şi al puterii dumnezeieşti, de aceea şi legământul pe care l-a încheiat Dumnezeu cu Israel este caracterizat ca „legământul sării" (Num. 18, 19; II În paralel 13, 5); de asemenea, în cadrul cultului, fiecare jertfă se condimenta cu sare ca să fie plăcută lui Dumnezeu şi scutită de influenţa demonilor (Lev. 2, 13; Ieş. 30, 35; Iez. 43, 21); copiii nou-născuţi se ungeau cu sare (Iez. 16, 4); în viaţa de zi cu zi, sarea este elementul neapărat necesar care asigură bunul gust al hranei (Iov 6, 6). Prin urmare, nu este deloc ciudat că mai târziu iudaismul va socoti Tora (Legea) ca sarea, fără de care nu poate să existe lumea[308].

[306] Anumiţi cercetători socotesc *loghion*-ul acesta din *Evanghelia după Toma* un loghion autentic al lui Iisus; vezi, de ex., J.B. Bauer, „Das Jesuswort 'Wer mir nahe ist'", *ThZ* 1959, p. 446-450.

[307] Despre simbolismul sării, vezi Hauck, ἅλας, *ThWNT* 1, p. 229.

[308] Billerbeck 1, 235.

Dincolo însă din simbolismele pe care le avea sarea în limbajul epocii, înțelegerea *loghion*-ului nostru – singurul loc în Evanghelii în care se folosește cuvântul „sare" – este ajutată foarte mult de contextul în care se păstrează. În versetele 42-48 este vorba, așa cum deja am notat, despre tăierea și, prin urmare, despre jertfirea membrelor folositoare ale trupului omului, când acestea se fac pricină de sminteală și îl duc pe om afară din lumea cea nouă a Împărăției lui Dumnezeu. Fiecare om, continuă versetul 49, va trece prin focul încercării. Dacă avem în vedere faptul că aceste cuvinte ale lui Iisus sunt adresate în principal ucenicilor (cu înțelesul mai larg al termenului, adică al celor care Îl urmează pe Iisus), atunci înțelesul versetului este încă și mai exact. Fiecare ucenic care voiește să fie ucenic vrednic al lui Iisus va fi încercat prin focul jertfei, al lepădării și negării de sine, al pătimirii, așa cum și fiecare jertfă – adaugă câteva manuscrise – se condimentează cu sare ca să fie plăcută lui Dumnezeu, conform Levitic 2, 13. Sarea cu care se condimentează ucenicul este duhul jertfirii de sine și al lepădării totale de sine, pentru a-i sluji pe oameni după modelul lui Iisus, care slujește omenirea prin jertfa de pe cruce. Ucenicul care nu „se sărează" cu duhul jertfei, adică nu își ridică crucea pătimirii și a jertfei, seamănă cu sarea care și-a pierdut însușirea ei și a devenit „nesărată". În cazul acesta „cu ce o veți drege?" înseamnă „ce este ceea ce îl va face pe ucenicul lui Iisus un adevărat ucenic, dacă el își pierde elementul său constitutiv prin excelență, duhul jertfei?". Astfel, dobândește înțeles și îndemnul din versetul 50b: „Aveți sare întru voi și trăiți în pace unii cu alții", pe care putem să îl înțelegem în contextul cuvintelor în care este expus în felul următor: dacă aveți duhul jertfei și al slujirii, imitând pe Fiul Omului, despre a Cărui pătimire iminentă este vorba cu puțin mai înainte în Evanghelia lui Marcu (8, 31; 9, 31), vor înceta certurile dintre voi despre cine e „mai mare" (vezi 9, 34) și veți avea pace între voi.

Același înțeles îl are cuvântul și în Evanghelia după Luca (14, 34-35), unde din contextul cuvintelor în care este spus, se trage concluzia că elementul de bază al ucenicului este jertfa, negarea „tuturor celor ce sunt ale sale", apoi, desigur, din

evaluarea precedentă a greutății și a măsurării puterilor care se cer pentru lucrarea și misiunea ucenicului. Dacă ucenicul nu-și împlinește această misiune, este nefolositor ca și sarea stricată – „μωράνθεν". Faptul că și în Evanghelia după Matei (5, 13) acest loghion al lui Iisus are același sens este mărturisit de faptul că el este așezat imediat după Fericirea celor prigoniți „pentru dreptate", a celor care suferă și sunt izgoniți din cauza lui Iisus („pentru Mine"). În Matei, desigur, formularea cuvântului vădește o perspectivă eclesiologică și un ton misionar: nu sunt îndemnați ucenicii să aibă sare, ci ei înșiși sunt identificați cu sarea ("voi sunteți sarea pământului"), pentru că prin „faptele lor bune" ei păstrează omenirea și slăvesc „pe Tatăl Cel din ceruri" (5, 16). Dacă ucenicii și Biserica încetează să mai prezinte „fapte bune", atunci seamănă cu sarea care și-a pierdut calitatea ei de condimentare și valoarea[309].

Pe cât de paradoxal este fenomenul de a-și pierde sarea calitatea ei de condiment, tot așa este și pentru ucenicii lui Iisus faptul de a pierde duhul jertfei, „potrivindu-se cu acest veac" (Rom. 12, 2). Dacă „se strică" așa, nu mai folosesc la nimic altceva „decât să fie aruncată afară și călcată în picioare de oameni" (Mt. 5, 13). O astfel de călcare în picioare a celor sfinte și cuvioase din cauza creștinilor „nesărați" și „ne-buni la nimic", cunoaște epoca noastră la scară mare. Condamnarea lumii prin cuvinte este o soluție ușoară; slujirea lumii prin fapte, cu duhul jertfei, este soluția mai grea – dar și conformă cu exemplele și jertfa Începătorului Bisericii.

309 Părinții tâlcuitori amintesc *loghion*-ul din Mt. 5, 13 („voi sunteți sarea...") și, subliniind puterea de ținere și păstrare a mâncărurilor pe care o are sarea, vorbesc despre însușirea corespondentă și trimiterea ucenicilor în lume: „Căci dacă suntem lumină și drojdie și luminători și sare, trebuie să luminăm, nu să întunecăm; să îmbrățișăm, nu să paralizăm" (Hrisostom) sau îi socotesc pe ucenici ca sare a pământului „ca cei ce lucrează virtuțile grăite în Fericiri" (Anonim, la Cramer 1, 33), iar Chiril al Alexandriei caracterizează ca sare „cuvintele dumnezeiești și mântuitoare, pe care dacă nu le luăm în seamă, vom fi nebuni și fără minte, și cu desăvârșire nefolositori".

5.8. Discuția cu fariseii despre despărțirea soților (10, 1-12) Mt. 19, 3-9

[1]Şi sculându-Se de acolo, a venit în hotarele Iudeii, de cealaltă
parte a Iordanului, şi mulțimile s-au adunat iarăşi la El şi iarăşi le
învăța, după cum obişnuia. [2]Şi apropiindu-se fariseii, Îl întrebau,
ispitindu-L, dacă este îngăduit unui bărbat să-şi lase femeia. [3]Iar El,
răspunzând, le-a zis: Ce v-a poruncit vouă Moise? [4]Iar ei au zis:
Moise a dat voie să-i scrie carte de despărțire şi să o lase. [5]Şi
răspunzând, Iisus le-a zis: Pentru învârtoşarea inimii voastre, v-a
scris porunca aceasta; [6]Dar de la începutul făpturii, bărbat şi femeie i-
a făcut Dumnezeu. [7]De aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa
şi se va lipi de femeia sa. [8]Şi vor fi amândoi un trup; aşa că nu mai
sunt doi, ci un trup. [9]Deci ceea ce a împreunat Dumnezeu, omul să
nu mai despartă. [10]Dar în casă ucenicii L-au întrebat iarăşi despre
aceasta. [11]Şi El le-a zis: Oricine va lăsa pe femeia sa şi va lua alta,
săvârşeşte adulter cu ea. [12]Iar femeia, de-şi va lăsa bărbatul ei şi se va
mărita cu altul, săvârşeşte adulter.

Pericopa în discuție[310] este formată din: a) însemnarea geografică a evanghelistului (versetul 1), după care Iisus părăseşte Galileea şi merge în ținutul Iudeii; b) discuția aprinsă (*Streitgespräche*) pe care o provoacă fariseii în legătură cu problema despărțirii soților (divorțului) (v. 2-9); şi c) învățătura lui Iisus către ucenici pe aceeaşi temă (v. 10-12). Se pare că evanghelistul, în unitatea mai generală a pregătirii pentru Pătimire, introduce un şir de învățături ale lui Iisus despre

310 Vezi G. Delling, „Das Logion Mk 10, 11 und seine Abwandlungen im NT", *NT* 1 (1956), p. 263-274; J. Dupont, *Mariage et divorce dans L'Evangile*, 1958; H. Baltensweiller, *Die Ehe im NT*, 1967; H. Greeven, „Ehe nach dem NT", *NTS* 15 (1968/69), p. 365-368; F.J. Leenhard, „Les femmes aussi... (à propos du bilet de répudiation)", *RThPh* 1969, p. 31-40; E. Bammel, „Mark 10, 11f und das jüdische Eherecht", *ZNW* 61 (1970), p. 95-101; B. Schaller, „Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der Synoptischen Ücerlieferung", *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Festschrift J. Jeremias*, 1970, p. 226-246. Idem, „Commits adultery 'with her' not 'against her' – Mark 10, 1", *ExpT* 83 (1972), 107-108.

căsătorie (cap. 10, 1-12), despre copii (13-26) şi despre avere (17-31). Discuția cu fariseii o transmite şi Matei (cap. 19, 3-9), care o leagă şi de cuvintele referitoare la fameni (19, 10-12), pe care ceilalți sinoptici nu le au, în timp ce Luca omite discuția cu fariseii despre divorț şi păstrează într-un context cu totul diferit cuvântul despre nedizolvabilitatea căsătoriei (Lc. 16, 18), paralel cu Mt. 5, 32.

Este clară, în însemnarea geografică a versetului 1, intenția evanghelistului de a prezenta trecerea lui Iisus, după sfârşitul activității galileene, în regiunea Pătimirii. Prin „sculându-se de acolo" înțelege clar Capernaumul (v. 9, 33), deşi este neclară tradiția manuscrisă despre definirea regiunii în care se deplasează: „în hotarele Iudeii, [şi] de cealaltă parte a Iordanului". Un lucru este cu desăvârşire sigur: că Iisus merge împreună cu ucenicii Săi către Ierusalim (10, 32). De aceea şi multe manuscrise corectează fraza de mai sus, pentru a arăta sensul şi diagrama geografică clară, în felul următor: „în hotarele Iudeii prin [ținutul] din cealaltă parte a Iordanului"[311]. Această diagramă presupune obiceiul încetățenit de a se ocoli Samaria, mergând din Galileea în Iudeea. Grafia manuscriselor vechi, „καὶ πέραν τοῦ 'Ιορδάνου"[312], este socotită de critici mai autentică, în timp ce grafia deopotrivă de mărturisită, „εἰς τὰ ὅρια τῆς'Ιουδαίας πέραν τοῦ 'Ιορδάνου"[313], este socotită o încercare de armonizare cu Mt. 19, 1. Credem însă că această din urmă grafie este cea corectă; „καί" din scrierea precedentă se poate să fi intrat în text fără voie, „prin atracție" față de ceilalți trei „καί" ai versetului. Conform cu aceasta, Iisus se află în ținutul de dincolo de Iordan, adică în Pereea, care în acea vreme aparținea din punct de vedere administrativ de Iudeea.

Întrebarea fariseilor în versetul 2, „dacă este îngăduit unui bărbat să-şi lase femeia", urmată de precizarea evanghelistului

311 A, K, X, Π, 700 ş.a., în principal bizantine cu text continuu şi câteva Colecții.
312 Σιν, B, C*, L, Ψ, 892, 1009, traduceri copte.
313 C², D, W, Δ, Θ, f¹, f¹³, 28, ş.a., precum şi majoritatea Colecțiilor bizantine şi multe traduceri vechi.

despre intențiile celor ce întrebau („ispitindu-L"), presupune dispute ale iudeilor acelei epoci în jurul acestei teme și conține intenția interlocutorilor, fie de a-L duce pe Iisus într-o poziție care, eventual, ar fi fost opusă altor păreri care circulau, fie – dacă deja știau părerea lui Iisus, cum presupune Gnilka – să Îl pună în opoziție cu Legea care permitea divorțul. În realitate, școala austeră a lui Șamai permitea divorțul numai în caz de adulter, în timp ce școala mai flexibilă a lui Hilel dădea o interpretare mai largă la Deut. 24, 1 – „că a aflat în ea un lucru urât", care „lucru urât" putea să se întindă până la mâncarea rău gătită sau arsă.

Iisus răspunde la întrebare printr-o altă întrebare, referitoare la ce prevede Legea lui Moise despre această problemă (v. 3). Astfel, în timp ce fariseii pun problema din punctul de vedere al drepturilor omenești, mai ales cele ale bărbaților, Iisus îi întreabă care este porunca lui Dumnezeu (Schweizer). La răspunsul interlocutorilor Săi (v. 4), că Legea dă posibilitatea bărbatului să se despartă de soție dându-i „carte de despărțire"[314],

[314] În iudaismul contemporan lui Iisus exista posibilitatea căsătoriilor succesive, cu inițiativa bărbatului de a-și „slobozi" femeia, pentru a se căsători cu alta, dându-i însă un fel de certificat („carte de despărțire/de lepădare), ca prin acesta ea să fie liberă să contacteze altă căsătorie. În „cartea de despărțire" trebuia să fie scris numele celui care dezlega, al celei dezlegate, data etc.. Billerbeck dă textul unui astfel de certificat: după dată și nume urmează cuvintele: „Și acum te izgonesc pe tine (numele), fiica lui (numele), ca să fii liberă și stăpână pe tine însăți, să mergi și să te căsătoresti cu orice bărbat vrei și nimeni să nu poată să îți interzică din această zi până în veșnicie. Iată ești liberă și din partea mea este actul acesta de izgonire și actul de despărțire și scrisoarea de dezlegare". Urmează semnătura bărbatului precum și semnăturile a doi martori. Revocarea acestei scrisori nu era posibilă, nici reunirea celor despărțiți în acest fel. Mai multe despre tema aceasta, vezi la Billerbeck 1, 303-311; G.F. Moore, *Judaism* 2, 119-140; G. Delling, *RAC* 4, 707-719, și Exkursus nr. 11 în Comentariul lui Gnilka 2, 77-78. În anumite cercuri iudaice austere (de ex., la Esenieni) bărbații care contactau o a doua căsătorie erau condamnați (vezi 4, 21, unde însă nu este clar dacă textul se întoarce împotriva poligamiei sau împotriva celei de-a doua căsătorii a bărbatului după despărțirea de prima sa soție).

un fel de certificat (se referă clar la Deut. 24, 1-4), Iisus face următoarele observații (v. 5-9): inseparabilitatea căsătoriei este planul inițial al lui Dumnezeu, fiind mărturisită încă din primele pagini ale Sfintei Scripturi (Fac. 1, 27; 2, 24) – a se nota că Fac. 2, 24 este invocat și de Apostolul Pavel în Efes. 5, 31. Posibilitatea despărțirii pe care o prevede Legea lui Moise, desigur Legea pe care tot Dumnezeu a dat-o, este o concesie datorată „învârtoșării inimii" iudeilor, pentru că înaintea pericolului eventual al tratării neomenești a femeii de către bărbatul căruia ea îi aparținea ca un bun al său, conform cu părerile epocii care au fost continuate pentru încă multe secole, rânduiala mozaică a Deuteronomului constituie o concesie binefăcătoare. Dacă fariseii invocă Legea mozaică pentru a-L pune pe Iisus în opoziție cu ea, ca să se încurce în discuțiile rabinilor epoci, Iisus îi readuce la ordinea inițială a creației. Dacă folosirea sau folosirea abuzivă a concesiilor din iconomia Legii creează o stare generală, revenirea la ordinea inițială creatoare este lucrarea lui Iisus, Care îl creează din nou pe om și îi dă putința de a se încadra în lumea cea nouă a lui Dumnezeu.

Discuția continuă cu ucenicii „în casă" (v. 10-12). Este cunoscut deja cadrul extern al povestirii lui Marcu. Disputele lui Iisus cu iudeii (*Streitgespräche*) se schimbă în continuare în învățătură către ucenici. Cuvintele lui Iisus sunt rezumate de evanghelist în versetul 11 la modul absolut și autoritar: „Oricine va lăsa pe femeia sa și va lua alta, săvârșește adulter cu ea"[315]. În această formulare exclusivistă a lui Iisus, după evanghelistul Marcu – care păstrează mai degrabă *loghion*-ul inițial al lui Iisus – se adaugă numai o singură împrejurare, după relatarea paralelă a lui Matei, care permite ruperea căsătoriei: „în afară

Cât despre poligamie, se pare că era tolerată (după cum reiese din Vechiul Testament și Talmud), dar în timpurile lui Iisus nu era răspândită, în principal pentru greutățile economice, vezi Billerbeck 3, 647 și Iosif Flaviu, *Arheologia Iudaică* 17, 1, 2; *Războiul iudaic* 1, 24, 2.

[315] Expresia „ἐπ' αὐτήν" o socotim, ca și cei mai mulți interpreți, ca referindu-se la prima soție; părerea contrară se poate citi în articolul lui B. Schaller, „Commits adultery 'with her' not 'against her' Mk 10, 11". *ExpT* 83 (1972), p. 107-108, unde Schaller scoate, ca argumente pentru această părere, pasaje din *Πράξεις Θωμᾶ* 56,*'Αποστολικαί Διαταγαί* 1, 3.

de desfrânare – μὴ ἐπὶ πορνεία" (Mt. 19, 9 vezi şi Mt. 5, 32 „παρεκτός λόγου πορνείας - în afară de pricină de desfrânare"). Aceste cuvinte au stârnit multe discuţii între comentatori. Comentatorii romano-catolici, în încercarea lor de a-şi întemeia biblic refuzul Bisericii Romano-catolice de a permite divorţul, fie socotesc aceste cuvinte ca un adaos al lui Matei sau ca un limbaj care a intrat mai târziu în text, fie îl interpretează în mod conciliant (chiar şi în cazul adulterului!), fie susţin că aceste cuvinte ale lui Iisus fundamentează izgonirea soţiei de către bărbat, nu însă şi a doua nuntă a aceluia.

Câţiva comentatori protestanţi interpretează aici cuvântul „desfrânare" ca şi în F. A. 15, 20, cu înţelesul căsătoriilor interzise de Levitic 18,6-18 şi susţin că aceste cuvinte fundamentează posibilitatea desfacerii căsătoriei creştinilor, care înainte de a îmbrăţişa noua credinţă încheiaseră o căsătorie cu o persoană înrudită – lucru permis în lumea păgână, nu însă şi conform cu rânduielile Scripturii. Comentatorii ortodocşi, fără a încerca să adapteze cuvintele lui Iisus la practica Bisericii, ci interpretând practica aceleia ca o urmare şi o aplicare a cuvintelor lui Iisus, susţin ca singura excepţie pentru indisolubilitatea căsătoriei cazul adulterului.

Semne de întrebare logice ridică şi cuvintele versetului 12, care lipsesc de la ceilalţi evanghelişti: „Iar femeia, de-şi va lăsa bărbatul ei şi se va mărita cu altul, săvârşeşte adulter". Avea femeia dreptul, în lumea iudaică, să rupă căsătoria? Un astfel de drept nu este mărturisit în texte, iar cazurile Irodiadei şi Salomeei, pe care le relatează Iosif Flaviu[316], sunt excepţii care provin din lumea puterii; de altfel, însuşi Iosif Flaviu, care le povesteşte, notează că acestea s-au făcut „nu după legea iudaică; căci a face aceasta este [treaba] bărbatului, prin fire, iar femeii nu-i este permis, înaintea bărbatului, să se despartă de cel ce a luat-o în căsătorie"[317]. Grafia anumitor manuscrise, „καὶ ἐὰν αὐτὴ ἐξέλθη ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς αὐτης" (şi dacă aceasta a ieşit de la bărbatul ei…)[318], constituie încercarea reducerii cuvântului la

[316] *Arheologia iudaică* 15, 259 ş.u. 18, 136 ş.u..
[317] Idem, 15, 259.
[318] D, f^{13} (Δ), (28), 565, (700), it.

obiceiurile iudaice, ca iarăşi bărbatul să fie cel ce dezleagă căsătoria. Versetul 12 presupune poate, după părerea anumitor interpreţi, dreptul din lumea greco-romană sau chiar a iudaismului din Egipt, dar, în orice caz, condiţii din lumea din afara Palestinei[319]. Dreptul roman, pe lângă duritatea sa, permitea femeilor, la sfârşitul perioadei democraţiei, să aibă acelaşi drept de a dezlega căsătoria ca şi bărbaţii[320]. Pentru faptul că cele spuse în versetul 12 se fac ecoul dreptului roman, necunoscut în Palestina, mulţi comentatori, în principal adepţi ai metodei istorice a Criticii Formei, pun provenienţa *loghion*-ului pe seama câtorva comunităţi creştine eleniste din afara Palestinei[321]. Cu toate acestea, paralelismul dintre versetele 11 şi 12, cunoscut în general din tehnica paralelismului în învăţătura lui Iisus, ne face să ne îndoim de părerea acestora despre crearea *loghion*-ului într-o comunitate creştină elenistă afară din Palestina. Credem că e posibil ca prin acest cuvânt al lui Iisus să se arate situaţiile comunităţilor creştine „dintre neamuri" în Palestina. Totuşi, lipsa versetului 12 de la ceilalţi sinoptici, intensifică problema corect semnalată – dar mulţumitor rezolvată – de către comentatorii actuali.

[319] Dimpotrivă, E. Bammel, *op. cit.*, p. 95-101, încearcă să arate, fără însă să fie urmat şi de alţi interpreţi, că posibilitatea divorţului cu iniţiativa femeii exista în anumite cercuri iudaice din Palestina, dar în cele din urmă a fost desfiinţată de rabini.
[320] Vezi J. Balsdon, *Ρωμαῖες γυναῖκες*, trad. gr. N. Petroheilos, 1982, p. 282 ş.u..
[321] Interesantă – chiar dacă arbitrară – este analiza istorică a formei cuvântului despre divorţ pe care o face G. Delling, care susţine că *loghion-ul* a trecut prin următoarele etape: a) Cea mai veche formă a sa, dusă până la Iisus, este Mc. 10, 11 (din care foarte rapid a fost eliminat „ἐπ' αὐτήν", care nu există la ceilalţi evanghelişti); *loghion-ul* a fost completat b) la Lc. 16, 18 şi c) la Mt. 19, 9; d) s-a prelucrat ulterior, Mt. 5, 32, prin adăugarea lui „afară de pricină de desfrînare" (cum s-a adăugat şi la Mt. 19, 9 „în afară de desfrânare"); în sfârşit Mc. 10, 11 – independent de schimbările făcute la ceilalţi sinoptici – a fost completat cu 10, 12. Delling mărturiseşte însă că nu este uşor să se constate distanţele temporale între diversele schimbări şi completări; vezi articolul sau, „Das Logion Mark 10, 11..." , p. 267-274, în special p. 273, nota 1.

5.9. Iisus binecuvintează copiii (10, 13-16) Mt. 19, 13-15; Lc. 18, 15-17

13Şi aduceau la El copii, ca să-Şi pună mâinile peste ei, dar
ucenicii certau pe cei ce-i aduceau. 14Iar Iisus, văzând, S-a mâhnit şi
le-a zis: Lăsaţi copiii să vină la Mine şi nu-i opriţi, căci a unora ca
aceştia este împărăţia lui Dumnezeu. 15Adevărat zic vouă: Cine nu va
primi Împărăţia lui Dumnezeu ca un copil nu va intra în ea. 16Şi,
luându-i în braţe, i-a binecuvântat, punându-Şi mâinile peste ei.

Prin episodul pe care evanghelistul îl povesteşte şi care aparţine momentelor celor mai gingaşe ale vieţii lui Iisus, se prevesteşte atitudinea pozitivă a creştinismului faţă de copii, în antiteză cu duritatea cunoscută în această privinţă a lumii vechi. Ucenicii, împărtăşind vădit concepţiile vremii lor, că nu trebuie să se întrerupă lucrul învăţăturii de către persoane cu vrednicie mică, cum sunt copiii, împiedică şi dojenesc mamele care îşi aduc copiii la Iisus ca să îi binecuvinteze (v. 13)[322]. Iisus este nemulţumit de această purtare a ucenicilor Săi şi, firesc, de mentalitatea al cărei ecou se face această împrejurare, şi zice: "Lăsaţi copiii să vină la Mine şi nu-i opriţi, căci a unora ca aceştia este Împărăţia lui Dumnezeu" (v. 14). Înainte de a tâlcui aceste cuvinte, trebuie să avem în vedere că Sfinţii evanghelişti nu înşiruie numai pentru istorie cuvintele lui Iisus, ci pentru că acestea se leagă direct cu viaţa Bisericii vremurilor lor. Împrejurările şi condiţiile în care trăieşte Biserica cer amintirea cuvintelor Începătorului ei legate de acelea, ca să se arate că practica ei se întemeiază pe Însuşi Iisus Hristos. În cazul versetului nostru, mutând această observaţie generală, înseamnă că evanghelistul nu urmăreşte să descrie poziţionarea sentimentală a lui Iisus faţă de familie şi de copii, ci să lege cuvintele lui Iisus de o anumită practică a Bisericii. Astfel,

322 În lumea iudaică din acea vreme era un semn dacă mamele erau duse de copiii lor la rabini ca să primească binecuvântare; în timpul Sabatului sau la marile sărbători, copiii puteau lua binecuvântare şi de la tatăl familiei înainte de masa de seară; vezi, despre aceasta, la Billerbeck I, p. 807 ş.u..

credem că este îndreptăţită părerea anumitor comentatori[323], care văd în acest verset răspunsul lui Iisus la întrebarea membrilor Bisericii, dacă trebuie să se boteze copiii mici. Evanghelistul subliniază prin această scenă faptul că Iisus nu numai că nu i-a împiedicat, ci dimpotrivă, a încurajat aducerea la El a tinerelor vlăstare ale familiei, de aceea şi Biserica nu poate decât să primească pruncii în sânurile ei prin botez, urmând fapta Întemeietorului ei. Legătura relatării noastre cu botezul se întăreşte şi prin observaţia de natură filologică, anume aceea că verbul „κωλύειν" (a opri, a stopa, a împiedica) (v. 14) se află în Noul Testament în relatările în care se vorbeşte despre botez (de ex., F. A. 8, 36: „Iată apă; Ce mă împiedică să fiu botezat?"; F. A. 10, 47: „Poate, oare, cineva să oprească apa, ca să nu fie botezaţi aceştia care au primit Duhul Sfânt ca şi noi?"; vezi şi Mt. 3, 14), precum şi prin observaţia că evanghelistul Luca, în relatarea sa paralelă, în loc de cuvântul „παιδία" (copii), redă cuvântul „βρέφη" (prunci) (18, 15).

În continuare, Iisus, respingând poziţia epocii Sale faţă de copii, care vedea în copil numai „posibilul" viitor om matur, îl socoteşte pe copil ca modelul cu care trebuie să se asemene orice om ca să intre în realitatea cea nouă a Împărăţiei lui Dumnezeu: „Adevărat zic vouă: Cine nu va primi Împărăţia lui Dumnezeu ca un copil nu va intra în ea" (v. 15). Este cunoscut cum copilul, fiind neputincios, nu se bazează pe puterile lui, ci are încredere nelimitată în cei mai mari ca el. Părinţii Bisericii, fie tâlcuind acest verset, fie având ca pretext alte pasaje din Scriptură, în care se vorbeşte despre copii, subliniază ca însuşiri caracteristice ale copilului: neipocrizia, nepătimirea şi smerenia

323 Vezi Schniewind, la pasaj; O. Cullmann, *Baptism in the N. Testament*, 1961, p. 25 ş.u.; J. Jeremias, „Mc 10, 13-16 und die Übung der Kindertaufe in der Kirche", *ZNW* 40 (1941), p. 243-245; idem, *Die Kindertaufe in den ersten drei Jahrhunderten*, 1958, p. 61-68. Ph. H. Menoud, „Le baptême des enfants dans l' Eglise ancienne", *Verbum Caro* 11 (1948), p. 15-26. Părerea despre botezul copiilor o combate J. Sauer, care susţine că din pericopă reiese că şi copiii trebuie călăuziţi la Hristos şi la Biserică pentru vindecare; vezi articolul său: „Der ursprüngliche 'Sitz im Leben' von Mk 10, 13-16", *ZNW* 72 (1981), p. 27-50.

(Sfântul Ioan Hrisostom), încrederea, nerăutatea şi nepomenirea răului (Teofilact), lipsa slavei deşarte, a iubirii de întâietate şi a aroganţei (Zigaben), neîntristarea (Origen), nemişcarea lor spre plăcerile trupeşti (Didim Alexandrinul) ş.a.m.d.. Cea care cuprinde toate aceste însuşiri ale copiilor este smerenia, adică sentimentul neputinţei şi al încrederii nelimitate în cei mai mari. Oamenii care au sentimentul sărăciei lor şi al dependenţei lor de mila lui Dumnezeu intră în Împărăţie. Acel „ca un copil" (care aminteşte de paulinul „nu fiţi copii la minte. Fiţi copii când e vorba de răutate", I Cor. 14, 20) îl explică Teofilact în felul următor: „Vezi, nu a zis a acestora este Împărăţia, ci a unora ca aceştia, aceasta este a celor ce au ca nevoinţă nerăutatea, pe care copiii o au din fire". Prin urmare, cineva intră în Împărăţia lui Dumnezeu atunci când o primeşte cu nerăutate, cu smerenie şi cu celelalte virtuţi pe care le semnalează Părinţii şi, în principal, prin dependenţa totală de Dumnezeu Tatăl, adică atunci când o primeşte ca pe un dar al lui Dumnezeu, supunându-se voii Lui, pe care a descoperit-o Iisus Hristos prin învăţătura şi fapta Sa.

5.10. Discuţia despre viaţa creştină (10, 17-31)
Mt. 19, 16-30; Lc. 18, 18-30

17 Şi când ieşea El în drum, alergând la El unul şi îngenunchind
înaintea Lui, Îl întreba: Învăţătorule bun, ce să fac ca să moştenesc
viaţa veşnică? 18 Iar Iisus i-a răspuns: De ce-Mi zici bun? Nimeni nu
este bun decât unul Dumnezeu. 19 Ştii poruncile: Să nu ucizi, să nu
săvârşeşti adulter, să nu furi, să nu mărturiseşti strâmb, să nu înşeli
pe nimeni, cinsteşte pe tatăl tău şi pe mama ta. 20 Iar el I-a zis:
Învăţătorule, acestea toate le-am păzit din tinereţile mele. 21 Iar Iisus,
privind la el cu dragoste, i-a zis: Un lucru îţi mai lipseşte: Mergi,
vinde tot ce ai, dă săracilor şi vei avea comoară în cer; şi apoi, luând
crucea, vino şi urmează Mie. 22 Dar el, întristându-se de cuvântul
acesta, a plecat mâhnit, căci avea multe bogăţii. 23 Şi Iisus, uitându-Se
în jur, a zis către ucenicii Săi: Cât de greu vor intra bogaţii în
împărăţia lui Dumnezeu! 24 Iar ucenicii erau uimiţi de cuvintele Lui.
Dar Iisus, răspunzând iarăşi, le-a zis: Fiilor, cât de greu este celor ce

se încred în bogăţii să intre în împărăţia lui Dumnezeu! 25 Mai lesne
este cămilei să treacă prin urechile acului, decât bogatului să intre în
împărăţia lui Dumnezeu. 26 Iar ei, mai mult uimindu-se, ziceau unii
către alţii: Şi cine poate să se mântuiască? 27 Iisus, privind la ei, le-a
zis: La oameni lucrul e cu neputinţă, dar nu la Dumnezeu. Căci la
Dumnezeu toate sunt cu putinţă. 28 Şi a început Petru a-I zice: Iată,
noi am lăsat toate şi Ţi-am urmat. 29 Iisus i-a răspuns: Adevărat
grăiesc vouă: Nu este nimeni care şi-a lăsat casă, sau fraţi, sau surori,
sau mamă, sau tată, sau copii, sau ţarine pentru Mine şi pentru
Evanghelie, 30 Şi să nu ia însutit - acum, în vremea aceasta, de
prigoniri - case şi fraţi şi surori şi mame şi copii şi ţarine, iar în veacul
ce va să vină: viaţă veşnică. 31 Şi mulţi dintre cei dintâi vor fi pe urmă,
şi din cei de pe urmă întâi.

Discuţia lui Iisus cu un om oarecare, cu siguranţă iudeu („tânăr" după Matei, „dregător, „bogat foarte" după Luca), se păstrează la toţi cei trei sinoptici şi exact după cuvintele despre divorţ şi binecuvântarea copiilor, astfel încât aceasta i-a făcut pe anumiţi comentatori să susţină că Iisus, în unitatea acestor relatări ia poziţie faţă de problema nunţii, a familiei, a averii. Totuşi, relatarea noastră[324] precede cea de-a treia vestire a Pătimirii şi subliniază cererea de a-l urma pe Iisus pe drumul cel greu al lepădării de toate şi al asumării crucii.

Intenţiile interlocutorului lui Iisus nu par să fie rele, aşa cum reiese din verbul „γονυπετήσας" (îngenunchind) din versetul 17, din felul cum Îl strigă „Învăţătorule bun", precum şi din informaţia versetului 21: „Iar Iisus privind la el cu dragoste". Iisus are înaintea Sa un om simpatic, care îşi împlinea cu acrivie datoriile sale religioase, ţinând legea mozaică, dar care nu poate să înţeleagă revendicarea totală a lui Dumnezeu pentru întreg omul, şi nu numai pentru anumite manifestări ale lui, fie şi cele fundamentale. Această revendicare totală o descoperă Însuşi

---

[324] Vezi W. Zimmerli, „Die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben", *EvTh* 19 (1959), p. 90-97; N. Walter, „Zur Analyse von Mc 10, 17-31", *ZNW* 53 (1962), p. 206-218; G. Theissen, „Wir haben alles verlassen (Mc 10, 28). Nachfolge und soziale Entwurzelung in der Jüdisch – palästinischen Gesellschaft des 1. Jhr. Nach Christus", *NT* 19 (1977), p. 161-169.

Iisus Hristos. Vorbitorul îl numeşte pe Iisus „Învăţător bun", folosind o chemare necunoscută pentru rabinii din Palestina (atâta timp cât există paralele iudaice), dar cunoscută în lumea grecească (în forma „ὦ ἀγαθέ - o, bunule, ὦ βέλτιστε - o, îmbunătăţitule"); La folosirea acestui epitet este dus, după cum tâlcuiesc anumiţi Părinţi, de impresia pe care i-o insuflase bunătatea şi delicateţea lui Iisus faţă de copiii din relatarea precedentă. Întrebarea „ce să fac ca să moştenesc viaţa veşnică" presupune concepţia iudaică că viaţa veşnică se dobândeşte prin faptele omului[325] şi această întrebare se află la antipodul adevărului pe care îl descoperă Iisus, că viaţa veşnică este darul lui Dumnezeu făcut omului. Astfel, schimbul de cuvinte ne aminteşte în mod autentic de constatarea versetului 15 al relatării precedente („Adevărat zic vouă, cine nu va primi Împărăţia lui Dumnezeu ca un copil..."). „Viaţa veşnică", după învăţătura iudaică, este viaţa veacului viitor care începe cu învierea morţilor. După învăţătura lui Iisus, viaţa veşnică se dăruieşte de Dumnezeu deja din prezent ca să se continue în viitor fără să fie împiedicată de faptul biologic al morţii. Acest înţeles al vieţii domină în Evanghelia după Ioan şi coincide, în fond, cu înţelesul Împărăţiei lui Dumnezeu de la sinoptici.

Iisus, simţind că interlocutorul Său Îl socoteşte simplu un învăţător bun şi nu ca pe Dumnezeu cel revelat, refuză caracterizarea de „bun", desigur, nu pentru că nu este bun, ci pentru că vrea să întoarcă atenţia celui cu care discută către Dumnezeu, izvorul oricărui lucru bun (v. 18). În acest refuz nu trebuie să căutăm prelungiri hristologice mai adânci despre conştiinţa de sine a lui Iisus în relaţie cu Dumnezeu Tatăl deoarece, dincolo de referirea pe care o face la Dumnezeu prin cuvântul la care tocmai ne-am referit în prealabil, El vrea să

[325] Comentatorii fac trimitere la realitatea din Talmud Berackoth 28b, unde la întrebarea „ce trebuie să fac ca să intru în viaţă şi să devin părtaş al ei", se dă răspunsul că, după Iez. 33, 15, trebuie să trăieşti păzind poruncile lui Dumnezeu şi să nu săvârşeşti nedreptăţi. Vezi W. Zimmerli, *op. cit.*, p. 90-97. Expresia „a moşteni viaţa veşnică" este mărturisită în lumea iudaică; vezi, de ex., Ps. lui Sol. 3, 16; 14, 6,10; I Enoh 38, 4; 40, 9; 48, 3; II Mac. 7, 9; IV Mac. 15, 3.

amintească interlocutorului Său poruncile lui Dumnezeu cunoscute din Decalogul Vechiului Testament (Ieş. 20, 12-16; Deut. 5, 16-20) şi, în special, pe cele care se referă la relaţiile corecte cu ceilalţi oameni, în care se întrevede şi se realizează relaţia corectă cu Dumnezeu. Şirul poruncilor din versetul 19 şi mai ales a primelor două, „Să nu ucizi, să nu săvârşeşti adulter...", este transmis cu diferite schimbări în manuscrise[326], în timp ce porunca „să nu înşeli pe nimeni", care este omisă de anumite manuscrise[327], este socotită de interpreţi fie ca a zecea poruncă, fie ca o variantă a poruncii a opta sau a noua, fie ca o redare concisă a multelor pasaje ale legii Vechiului Testament referitoare la aceasta.

Partenerul de discuţie a lui Iisus recunoaşte că a ţinut poruncile Legii „din tinereţea" sa (versetul 20), adică de la vârsta de 12 ani, când începe îndatorirea de a ţine Legea şi responsabilitatea personală. Prin această declaraţie înfumurată a sa, credinciosul păzitor al Legii urmăreşte fie smulgerea unei laude de la învăţător pentru că a făcut ceea ce cere Legea, fie exprimarea unei anumite nesiguranţe interne, dincolo de această siguranţă de suprafaţă – că a răspuns „din tinereţe" la cererile Legii, fie să audă vreo cerere nouă care plinea Legea şi care poate îi scăpase. Totuşi, lucrul la care nu se aştepta este ceea ce îi propune Iisus în versetul 21. Numai păzirea poruncilor Legii Vechiului Testament nu duce la desăvârşire. „Plinirea legii" este Hristos. Deci cel ce cercetează corect

[326] Seria textului critic se bazează pe man. Σιν^{2}, B, C, Δ, Ψ, 892, Sy^{2} ş.a. Seria textului bisericesc, cu adăugarea celei de-a şaptea porunci înaintea celei de-a şasea: „să nu săvârşeşti adulter, să nu ucizi", se bazează pe A, W, Θ, f^{13}, pe majoritatea minusculelor bizantine, pe Clement al Alexandriei şi pe traducerea gotică. Numai „să nu săvârşeşti adulter" are Σιν*, numai „să nu ucizi" are grupul f^{1}. „Să nu săvârşeşti adulter, să nu faci defrânare" din D(Γ) şi Irineu (care este adoptată ca grafie corectă de G.H. Turner, „Marcan Usage", *JTS* 29, 1927, 5) este socotit mai degrabă o copie greşită a lui „să nu săvârşeşti adulter, să nu ucizi" (Lane).

[327] B*, K, W, Δ, Ψ, f^{1}, f^{13}, 28, 700, Irineu, Clement al Alexandriei. Omisiunea din manuscrisele de mai sus este socotită ca o armonizare cu Mt. 19, 18 şi 18, 20 unde, de asemena, este omis. Textul ediţiei critice se bazează pe Σιν, A, B^{2}, C, D, Θ, pe minusculele bizantine şi pe traducerile vechi.

Vechiul Testament şi îl pune în practică, trebuie să recunoască în persoana lui Iisus Hristos pe Mesia cel aşteptat, despre care vorbeşte întreg Vechiul Testament. Dacă vorbitorul iudeu din copilărie păzeşte poruncile lui Dumnezeu, are acum ocazia să primească revendicarea totală a lui Dumnezeu, aşa cum se descoperă în lume prin Iisus Hristos. Iar pretenţia desăvârşită a lui Dumnezeu nu constă în păzirea, fie şi a tuturor poruncilor, ci în eliberarea întregului om de lucrurile care îi leagă libertatea.

Cazul admirabil al iudeului din relatare arată că este cu putinţă ca cineva să ţină Legea lui Dumnezeu, dar, în acelaşi timp, să se afle prins în cursa bunurilor sale, în siguranţa sa înfumurată, în mecanismele pe care le născoceşte sinele său ca să se ţină tare în viaţă şi să înfrângă frica de moarte. Iisus vrea să sublinieze prin toate câte îi spune interlocutorului Său că hotărârea de a-L urma nu admite compromisuri, ci presupune o eliberare desăvârşită de tot ceea ce constituie o eventuală piedică în calea desăvârşirii. Ceea ce pretinde Dumnezeu este omul întreg, într-o urmare totală a lui Iisus, cu toate greutăţile pe care le întâmpină o astfel de hotărâre, şi nu numai o urmare în parte, în câteva manifestări ale lui. Cu alte cuvinte, răspunsul la întrebarea şi dorinţa omului pentru viaţa veşnică este Însuşi Hristos sau, dacă îl formulăm în terminologie ioaneică, „aceasta este viaţa veşnică, să Te cunoască pe Tine Singurul Adevăratul Dumnezeu şi pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis" (In. 17, 3).

Interlocutorul lui Iisus, deţinător al multor proprietăţi (în versetul 22 evanghelistul vorbeşte despre bogăţia lui), când a auzit propunerea greu de suportat a lui Iisus s-a mâhnit („στυγνάσας" - numai Marcu aminteşte verbul, nu şi ceilalţi doi sinoptici în relatarea paralelă) şi a plecat întristat. Religiozitatea lui acoperea o parte a vieţii sale, nu însă întregul ei; ea consta în păzirea poruncilor, nu însă şi în încredinţarea totală către Dumnezeu. După plecarea iudeului bogat (sau în timp ce acesta era încă prezent, după relatarea paralelă a lui Luca), Iisus semnalează - în versetul 23a - dificultatea intrării în Împărăţia lui Dumnezeu a celor care au bunuri materiale, desigur nu cu sensul că aceste bunuri prin ele însele şi folosirea cu judecată a acestora constituie o piedică, ci cu sensul că, dacă îl fac pe om

prizonier al lor, ele devin o piedică pentru Împărăţia lui Dumnezeu[328]. Aceste cuvinte trebuie să fi sunat ciudat în urechile ascultătorilor iudei ai lui Iisus, care cunosc din Vechiul Testament că bogăţia este semn al bunăvoinţei a lui Dumnezeu[329]. Iisus însă atinge coarda sensibilă a siguranţei mincinoase pe care bogăţia o creează omului şi semnalează pericolul pe care îl parcurge deţinătorul bunurilor materiale, acela de a se sprijini pe ele, fie şi atunci când, în paralel, îşi linişteşte conştiinţa prin păzirea anumitor porunci ale lui Dumnezeu. A doua oară când Iisus repetă, în versetul 24, cele spuse despre greutatea intrării în Împărăţia lui Dumnezeu, desigur, după întrebarea exprimată de ucenici despre aceste cuvinte pe care le-au auzit, în multe manuscrise apare fraza că greutatea există în principal pentru „cei ce se încred în bani"[330].

Iisus subliniază apoi greutatea prin expresia-proverb din versetul 25: „Mai lesne este omului să treacă prin urechile acului, decât bogatului să intre în Împărăţia lui Dumnezeu". Anumiţi comentatori au voit să atenueze paradoxul şi ceea ce e imposibil acestei imagini susţinând grafia anumitor manuscrise „κάμιλον" (odgon, funie), drept care imaginea este mai grăitoare[331], sau alergând la ipoteza că „τρυμαλιά ραφίδος" (urechile acului) era numirea unui porţi mici în Ierusalim. Aceste tentative sunt nereuşite, pentru că scrierea „κάμιλος" este mărturisită în foarte puţine manuscrise[332] şi, desigur, ulterioare, iar poarta Ierusalimului cu denumirea de mai sus nu

---

328 Vezi şi comentariul lui Teofilact: „Căci trebuie nu să-i ai pe acestia [adică banii n.n.], adică să îi ţii, ci să-i foloseşti pentru cele cuviincioase. Căci banii sunt daţi ca să fie de trebuinţă oamenilor, iar nu să îi strângem".

329 Vezi Iov 1, 10; 42, 10; Ps. 128, 1-2; Is. 3, 10 ş:a..

330 Expresia apare in A, C, D, Θ, f^1, f^{13}, în majoritatea minusculelor bizantine, în traducerile siriace şi la Clement al Alexandriei; fără această expresie, păstrează textul numai Σιν, β, Δ, Ψ, în timp ce W are „πλούσιον" după „εἰσελθεῖν", iar 1241 adaugă înainte „cei ce au bani".

331 Vezi comentariul lui Teofilact: „Înţelege fie animalul fie un odgon gros, pe care îl folosesc cei ce merg cu corăbiile".

332 În manuscrisele bizantine minuscule 13, 17, 471*, 543, în traducerea armeană şi georgiană.

este mărturisită nicăieri. Pur şi simplu este vorba despre o expresie-proverb a epocii, care arată ceva deosebit de greu; vezi şi expresia asemănătoare din Talmud: „un elefant care trece de gaura acului".

La întrebarea ucenicilor din versetul 26, „şi cine poate să se mântuiască?", adică cine poate izbuti mântuirea în măsura în care se cere o astfel de eliberare totală de bunurile vieţii, Iisus răspunde (versetul 27) subliniind că mântuirea, chiar de pare grea pentru om, este adusă şi e darul lui Dumnezeu. Astfel, sfârşitul relatării noastre aminteşte iarăşi începutul ei: viaţa veşnică nu este rezultatul lui „ce voi face" al omului, ci darul bunătăţii lui Dumnezeu („nimeni nu este bun fără numai Dumnezeu"). Aceste cuvinte pot constitui baza pentru o nouă „teologie a nădejdii" (Lane).

De notat, în sfârşit, că pericopa 10, 17-27 nu este una dintre primele condamnări a bogăţiei, iar prin amintirea acestui episod evanghelistul nu intenţionează să susţină eliminarea bogaţilor de la Împărăţia lui Dumnezeu, ci este o semnalare a primejdiei pe care o străbate omul, aceea de a pierde viaţa adevărată când este rob proprietăţilor sale; o înştiinţare că „a avea" al omului poate să aibă greutate asupra lui „a fi" al său. Prin urmare, se cere atenţie şi trezie. Mai mult, această pericopă semnalează mulţumirea mincinoasă pe care o poate crea în om păzirea anumitor rânduieli religioase, când această păzire nu este rezultatul supunerii totale a omului faţă de voinţa lui Dumnezeu, ci este o manifestare religioasă parţială şi fragmentară.

Pe motivul discuţiei de mai sus al lui Iisus cu iudeul bogat şi sigur, după ultimele cuvinte ale Învăţătorului despre bogăţie, Petru semnalează în versetele 28-31 faptul că ucenicii au părăsit toate pentru a-L urma[333], aşteptând clar încredinţarea lui Iisus despre plata lor. În răspunsul Lui, Iisus nu se referă în mod special la ucenici, ci, generalizând, face observaţia că oricine a

[333] O evaluarea sociologică a versetelor 28-31, vezi în art. cit. a lui Theissen, p. 161-196, unde sunt cercetate legăturile ucenicieі proto-creştine şi criza socială din Palestina, în timpul sec. I d.Hr..

părăsit persoane[334] sau lucruri, le va primi „însutit", atât în prezent, cât şi în viitor, pentru că Dumnezeu nu ia nimic de la om fără să îi răsplătească cu mult mai mult şi, desigur, în mod permanent. În noua familie eshatologică (vezi 3, 31-35) care este Biserica, cel ce urmează lui Iisus găseşte fraţi şi surori şi mai ales pe Tatăl-Dumnezeu, fie şi „după prigoane"[335], din moment ce trăieşte în condiţiile lumii acesteia şi înfruntă situaţii neplăcute (vezi In. 15, 20: „Dacă M–au prigonit pe Mine şi pe voi vă vor prigoni"), dar pregustă în paralel bunul permanent al Vieţii.

5.11. A treia vestire a Pătimirii (10, 32-34) Mt. 20, 17-19; Lc. 18, 31-33

32Şi erau pe drum, suindu-se la Ierusalim, iar Iisus mergea
înaintea lor. Şi ei erau uimiţi şi cei ce mergeau după El se temeau. Şi
luând la Sine, iarăşi, pe cei doisprezece, a început să le spună ce aveau
să I se întâmple: 33Că, iată, ne suim la Ierusalim şi Fiul Omului va fi
predat arhiereilor şi cărturarilor; şi-L vor osândi la moarte şi-L vor da
în mâna păgânilor. 34Şi-L vor batjocori şi-L vor scuipa şi-L vor biciui
şi-L vor omorî, dar după trei zile va învia.

Cea de-a treia vestire a Pătimirii urmează la toţi cei trei sinoptici după discuţia cu dregătorul bogat despre viaţa veşnică (vezi Mt. 20, 17-19; Lc. 18, 31-33), cu deosebirea că în Evanghelia

[334] Între persoanele enumerate („frate, soră sau mamă sau tată sau copii") este omisă „sau soţia" în man. Σιν, B, D, W, Δ, Θ, f[1], 565, 700, 892, în traducerile latine şi siriace, în timp ce aceasta se află în man. A, C, Ψ, f[13], minusculele bizantine. Anumiţi critici o socotesc o adăugire în aceste ultime manuscrise, care se datorează armonizării cu Lc. 18, 29.

[335] „Aşa numitul „text apusean" (codicele D şi câteva manuscrise ale italei) îndulceşte sintaxa frazei, omiţând pe „acum" şi punctând textul în felul următor: „Iar cel care a lăsat casă şi fraţi şi surori şi mamă şi copii şi ţarini cu prigoană, în viaţa veşnică ce va să vină va fi răsplătit". Asemănătoare este forma acestui loghion şi la Clement al Alexandriei: „ I se va răsplăti însutit. Acum, în timpul acesta, ţarini şi bani şi case si fraţi va avea după prigonire spre desfătare; iar în viaţa ce va să vină va fi veşnic", *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*, ΒΕΠ 8, 353.

după Matei este inserată, între discuție și vestire, parabola lucrătorilor viei (20,1-16). Drumul spre Ierusalim (versetul 32) împreună cu cei ce mergeau cu Iisus („Mergea înaintea lor") prevestește promisiunea Celui înviat făcută ucenicilor în 14, 28 („voi merge mai înainte de voi în Galileea") și 16, 7 („va merge în Galileea mai înainte de voi") și „expune pe conducătorul puternic și Mântuitorul care conduce poporul cu un scop bine delimitat și o direcție bine definită" (Lane). Direcția, în acest loc, este Ierusalimul. Ucenicii care Îl urmează sunt stăpâniți de mirare și frică – sentimente pe care evanghelistul nostru le pune adesea pe seama ucenicilor, când sunt de față la evenimente minunate (4, 38-41; 6, 49-51; 9, 32 ș.a.).

Omiterea expresiei „și cei ce mergeau după El se temeau"[336] ca și părerea că prin această expresie se subînțeleg alți urmăritori ai lui Iisus, adică o echipă mai mare, în care erau cuprinse și femei, sunt încercări de a se atenua sentimentele ucenicilor pentru faptele iminente ale Pătimirii din Ierusalim.

Cea de-a treia vestire (versetul 33-34) este mai analitică decât cele două precedente și corespunde cu evenimentele pe care evanghelistul le va expune în continuare: predarea în mâinile arhiereilor și ale cărturarilor (14, 53), osândirea la moarte (14, 64), predarea la neamuri, adică la romani (15, 1-10), batjocurile, scuipările și biciuirile (15, 15-20; 14, 65), moartea (15, 20b-39), învierea „după trei zile" (16, 1-8,9 ș.u.). Această corespondență i-a făcut pe unii comentatori (de ex., Taylor) să susțină că această vestire este un *vaticinium ex eventu*. Părerea nu stă în picioare pentru că: a) terminologia vestirii nu coincide cu terminologia relatărilor Pătimirii (de ex. μαστιγώσουσιν/ φραγελλώσαν, ἀποκτενοῦσιν/σταυροῦσιν etc.); b) Iisus, cunoscând conducătorii și puterile din Palestina, putea să prevadă desfășurarea întregului proces; c) așa cum observă Lane, Iisus, bazându-Se pe pasajele din Vechiul Testament, Ps. 21, 6-8 și Is. 50, 6 descrie pătimirile Robului lui Dumnezeu care pătimește; d) de altfel, încă de la începutul Evangheliei, cititorul este pregătit, fie de exprimările evanghelistului, fie de cuvintele și

336 Este omis în man. D, K, f13, 28, 700, 1010 ș.a.

faptele lui Iisus, pentru punctul culminant al relatării evanghelice (pentru „slava" lui Iisus, cum ar fi spus evanghelistul Ioan) care este Răstignirea și Învierea. Care este paradoxul dacă această pregătire merge în crescendo?

Punctul mai exact și mai amănunțit al celei de-a treia vestiri, față de celelalte două vestiri precedente, constă în faptul că se poate discerne clar osândirea lui Iisus la moarte de către conducătorii iudei prin executarea acestei hotărâri de condamnare de către neamuri. Astfel, pentru întâia oară sunt amintiți aici, în procesul pătimirii, cei dintre neamuri, de la care Iisus prevede batjocurile Sale (în relatarea Pătimirii, scuipările și pălmuirile se fac de către iudei 14, 65, în timp ce biciuirile și celelalte batjocoriri, de către păgâni 15, 15-20).

Locul Pătimirii este Ierusalimul unde, din crucea și din mormântul lui Iisus va izvorî mesajul vieții iar Apostolii, după Pogorârea Sfântului Duh, iarăși în Ierusalim, vor propovădui mesajul Învierii „până la marginile pământului". Locul Pătimirii va fi centrul Bisericii, locul nădejdii pentru întreaga omenire.

5.12. Conducerea ca slujire (10, 35-45)
Mt. 20, 20-28

35Și au venit la El Iacov și Ioan, fiii lui Zevedeu, zicându-I:
Învățătorule, voim să ne faci ceea ce vom cere de la Tine. 36Iar El le-a
zis: Ce voiți să vă fac? 37Iar ei I-au zis: Dă-ne nouă să ședem unul de-a
dreapta Ta, și altul de-a stânga Ta, întru slava Ta. 38Dar Iisus le-a
răspuns: Nu știți ce cereți! Puteți să beți paharul pe care îl beau Eu sau
să vă botezați cu botezul cu care Mă botez Eu? 39Iar ei I-au zis: Putem.
Și Iisus le-a zis: Paharul pe care Eu îl beau îl veți bea, și cu botezul cu
care Eu mă botez vă veți boteza. 40Dar a ședea de-a dreapta Mea, sau de-
a stânga Mea, nu este al Meu a da, ci celor pentru care s-a pregătit. 41Și
auzind cei zece, au început a se mânia pe Iacov și pe Ioan. 42Și Iisus,
chemându-i la Sine, le-a zis: Știți că cei ce se socotesc cârmuitori ai
neamurilor domnesc peste ele și cei mai mari ai lor le stăpânesc. 43Dar
între voi nu trebuie să fie așa, ci care va vrea să fie mare între voi, să fie
slujitor al vostru. 44Și care va vrea să fie întâi între voi, să fie tuturor

slugă. [45]*Că şi Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci ca El să slujească şi să-Şi dea sufletul răscumpărare pentru mulţi.*

În timp ce Iisus deja de trei ori a întors atenţia ucenicilor către pătimirea Sa iminentă şi, prin urmare, către pătimirea celor care Îl urmează cu-adevărat, doi dintre ucenicii Săi, după cea de-a treia vestire a Pătimirii, Iacov şi Ioan, adresează Învăţătorului cererea (după relatarea paralelă a lui Matei, o adresează mama acelora) de a primi cele două locuri mai de cinste, cele de-a dreapta şi de-a stânga Lui[337], acum, când Mesia urmează să instaureze Împărăţia Sa cu centrul la Ierusalim, aşa cum credeau, împărtăşind vădit aşteptările iudaice contemporane lor.

Cererea celor doi ucenici, ca şi răspunsul lui Iisus, care este culmea relatării[338], sunt povestite în afară de Marcu şi de Matei (20, 20-28), în timp ce Luca aşază aceleaşi cuvinte ale lui Iisus, despre putere ca slujire, în seara Cinei celei de Taină, după predarea Tainei Dumnezeieştii Euharistii şi înainte de ieşirea la Muntele Măslinilor (Lc. 22, 24-27). Cuvinte asemănătoare, de altfel, păstrează Sinopticii şi în alte momente ale Evangheliilor (vezi Mc. 9, 35; Mt. 23, 11; Lc. 9, 48).

La întrebarea lui Iisus către cei doi ucenici, dacă pot să bea paharul pe care El îl va bea şi să se boteze cu botezul cu care El se va boteza, ei răspund afirmativ; „fără să ştie că se va întâmpla cândva ceea ce au spus, după Hrisostom, ci întăriţi cu nădejdea descoperirii" şi „aşteptând să audă ceva despre cele ce ceruseră".

Expresiile „a bea paharul" şi „a te boteza cu botezul" (versetul 38) arată martiriul şi moartea; vezi 14, 36, „Avva Părinte ... depărtează paharul acesta de la Mine", şi Luca 12,50,

337 Despre aceste poziţii de cinste, de-a dreapta şi de-a stânga unei persoane, vezi I. Galanis, „Δεξιά - Ἀριστερά. Ἡ χρήση τῶν λέξεων Κ.Δ. καί τό περιβάλλον της", *ΕΕΘΣΘ* 25(1980), p. 381-425.

338 Vezi, despre relatarea aceasta, următoarea bibliografie: J. Jeremias, „Das Lösegeld für viele (Mk 10, 45)", *Judaica* 3 (1947), p. 249-264 (=*Abba*, 1966, p. 216-232); E. Lohse, *Märtyrer und Gottensknecht*, 1955; G. Delling, „", *NT* 2 (1958), p. 92-115; A. Feuillet, „La coupe et le baptême de la passion", *RB* 74 (1967), p. 365-391; J, Roloff, „Anfänge der Soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk 10, 45 und Lc 22, 24)", *NTS* 19 (1972/73), p. 38-64.

„şi cu botez am a Mă boteza, şi câtă nerăbdare am până ce se va îndeplini"[339]. Comentariul lui Iisus (versetul 39-40) la răspunsul pozitiv al ucenicilor este socotit de unii ca o proorocie despre moartea martirică a celor doi ucenici. E-adevărat, despre moartea martirică a lui Iacov se vorbeşte în Faptele Apostolilor (12, 2), dar despre Ioan exista o veche tradiţie pe care o păstrează Irineu, că a murit de moarte naturală la adânci bătrâneţe[340]. Iisus, în comentariul Său de mai sus, nu spune că este posibil ca cei doi ucenici să sufere moarte martirică şi, pe lângă aceasta, să nu aibă loc în Împărăţia Sa, ci că împărţirea locurilor în Împărăţie este treaba lui Dumnezeu-Tatăl[341]. După împlinirea misiunii lor şi fără vreo pretenţie sau cerere de mai înainte, să aibă încredere în Dumnezeu, Care va face o împărţire dreaptă, şi nu arbitrară, a locurilor Împărăţiei. Ceea ce are întâietate în acel moment este lucrul slujirii, aşa cum se va vedea din cuvintele de final ale relatării, şi nu plata pentru această faptă.

După indignarea celorlalţi zece ucenici (v. 41) – desigur, indignare pentru faptul că au fost daţi la o parte şi nu pentru faptul că aveau o percepere mai corectă despre Mesia şi Împărăţia Lui – Iisus adresează cuvintele foarte importante pentru viaţa Bisericii, din versetele 42-45, în care dă un înţeles şi

339 Vezi şi *Martiriul lui Policarp* 14, 2: „Te binecuvintez pe Tine, că m-ai învrednicit să iau parte în numărul martirilor în potirul Hristosului Tău spre învierea vieţii veşnice"; vezi şi G. Delling, p. 92-115.

340 Vezii Irineu, *Ἔλεγχος* Β΄ 22, ΒΕΠ 5, 141. Eusebiu, *Istoria bisericească* III, 23, ΒΕΠ 19, 256. Conform tradiţiei ulterioare, pe care o amintesc Filip Siditis (în jurul anului 450) şi Gheorghe Păcătosul (sec. al IX-lea), pe care zic că o au de la Papias, cei doi ucenici au fost omorâţi de iudei. Dar nici Irineu, nici Eusebiu, care cunoşteau lucrarea lui Papias, nu amintesc de o astfel de tradiţie; vizavi de aceasta, Irineu aminteşte moartea normală a lui Ioan. De asemenea, martirologiul sirian din anul 411 pomeneşte martiriul lui Iacov şi Ioan pe 27 decembrie. Nu există însă o mărturie istorică despre moartea martirică a lui Ioan. Vezi şi A. Feuillet, p. 358-363.

341 Adăugirea „ὑπό τοῦ πατρός μοῦ" la textul versetului 40 „ἀλλ᾽ οἷς ἡτοίμασται", care apare în man. Σιν, Θ, f^1, (I 60 „παρά τοῦ πατρός") ş.a., se datorează armonizării cu Mt. 20, 23. Grafia „ἀλλοις ἡτοίμασται" din anumite manuscrise se datorează citirii diferite a şirului continuu de litere din manuscrisele unciale (ΑΛΛΟΙΣΗΤΗΜΑΣΤΑΙ).

un conținut foarte practic puterii conducătorilor: conducătorul este slujitorul și robul oamenilor pe care îi are în puterea lui. Căpeteniile și cârmuitorii neamurilor „domnesc peste ele" (κατακυριεύουσιν) și „le stăpânesc" (κατεξουσιάζουσιν). Verbele folosite sunt emfatice (formate prin adăugarea prefixului „κατά") și arată că cei ce folosesc puterea ca niște conducători fac uz de ea și îi asupresc pe supuși. În opoziție cu cârmuitorii neamurilor („nu trebuie să fie așa..."), mărirea cârmuitorului creștin constă în faptul că își folosește vrednicia nu ca un element care va mulțumi tendințele sale de domnie asupra altora, ci ca un mijloc ca să-i slujească. Funcția nu este izvor de putere pentru cel ce o practică, ci o misiune de slujire. Cuvintele „διάκονος" și „δοῦλος", care sunt puse în paralel în textul nostru, exprimă categoric misiunea demnitarului sau, dacă extindem, exprimă misiunea Bisericii (nu numai a cârmuitorilor ei) față de lume. Această misiune decurge din exemplul lui Iisus Însuși, Care s-a făcut om nu ca să fie slujit de oameni, ci ca să îi slujească. Culmea slujirii Lui este faptul că Își dă viața ca „răscumpărare pentru mulți", ca izbăvire pentru răscumpărarea oamenilor din înrobirea lor puterilor răului[342].

La cererea celor doi ucenici ai Săi de a avea întâietate și dregătorie, Iisus opune calea slujirii, voind să sublinieze că măreția cârmuitorului creștin constă în smerenie și slujire. Aceasta este, în orice caz, o optică nouă față de felul în care era văzută ținta cârmuitorului: folosirea poziției de cârmuitor nu pentru folosul său, ci pentru cel al întregului pe care îl slujește cârmuitorul creștin.

Atât evangheliștii Marcu și Matei, care relatează schimbul de cuvinte dintre Iisus și ucenic pe când urcau spre Ierusalim, cât și Luca, care enumeră cuvinte ale lui Iisus asemănătoare cu puțin mai înainte de prinderea Lui, socotesc drept cadru al erminiei lor pătimirea lui Iisus. De altfel, toți cei trei evangheliști

342 Despre discuția teologică legată despre receptarea lui „λύτρου", mai ales la Părinții Bisericii, vezi D. Tsamis, „Ἡ περί ἀποδέκτου τοῦ λύτρου διδασκαλία τῶν πατέρων τῆς ἐκκλησίας", Κληρονομία 2 (1970), p. 88-111; Vezi cartea aceluiași , *Εἰσαγωγή στήν πατερική σκέψη*, 1985, p. 423-450. De asemenea, J. Jeremias, Das Lösegeld..., p. 249-264.

(mai clar primii doi) își încheie aceste cuvinte cu referirea la faptul ca Hristos Își pune viața ca „răscumpărare" și, în felul acesta, la slujirea lumii.

E-adevărat, slujirea lumii nu este o cale unică și la fel de fiecare dată: ea este extinsă de la simpla aducere a unui „pahar cu apă" (9, 41) până la jertfirea vieții însăși, așa cum se întâmplă cu Fiul Omului și cu toată ceata ucenicilor și a mucenicilor, care au continuat să slujească omenirea prin viața și prin moartea lor. Unul dintre cei doi fii ai lui Zevedeu, Ioan, formulează în prima sa epistolă sobornicească continuarea slujirii cu următoarele cuvinte: „El și-a pus sufletul Său pentru noi; și noi datori suntem să ne punem sufletele noastre pentru frați" (3, 16).

Merită osteneala să notăm că, dincolo de neputințele pe care le-au prezentat cei dintâi ucenici ai lui Iisus (neputința de a înțelege persoana Lui și mesajul Lui, ambiții pentru primele locuri etc.), ei au devenit, după Pogorârea Sfântului Duh, cei ce au schimbat lumea de la rădăcină. Pozițiile de conducători pe care le-au deținut în primii pași ai vieții Bisericii și felul în care au slujit lumea din acea poziție până la moarte, reamintesc conducătorilor de astăzi ai Bisericii, dar și fiecărui membru al ei, duhul slujirii, care este singura rațiune a existenței și justificării cârmuirii. Ispita de a se folosi cineva, ba chiar de a face uz, de puterea lui pândește totdeauna pe cârmuitor și, psihologic, adică din punct de vedere omenesc, este îndreptățită. Dar depășirea ambițiilor omenești și canalizarea lor pe calea slujirii dau valoare mare, din punct de vedere creștin, atât funcției, cât și celui care o exercită.

Psihologia și, în special psihologia adâncului, în vremea noastră, au dezvăluit dublurile ideologice cu care oamenii, în mod insistent, își îmbrăcă aspirațiile lor. Cuvintele lui Iisus către cei doi ucenici, și, prin inventarierea lor de evangheliști, către toți cititorii Evangheliei, cuvinte care s-au spus cu puțin înainte de Pătimire, nu dau o altă optică asupra felului de a vedea puterea, țelurile ei și calea care duce la aceasta.

5.13. Vindecarea orbului Bartimeu (10, 46-52) Mt. 20, 29-34; Lc. 18, 35-43

[46]Şi au venit în Ierihon. Şi ieşind din Ierihon El, ucenicii Lui şi mulţime mare, Bartimeu orbul, fiul lui Timeu, şedea jos, pe marginea drumului. [47]Şi, auzind că este Iisus Nazarineanul, a început să strige şi să zică: Iisuse, Fiul lui David, miluieşte-mă! [48]Şi mulţi îl certau ca să tacă, el însă cu mult mai tare striga: Fiule al lui David, miluieşte-mă! [49]Şi Iisus, oprindu-Se, a zis: Chemaţi-l! Şi l-au chemat pe orb, zicându-i: Îndrăzneşte, scoală-te! Te cheamă. [50]Iar orbul, lepădând haina de pe el, a sărit în picioare şi a venit la Iisus. [51]Şi l-a întrebat Iisus, zicându-i: Ce voieşti să-ţi fac? Iar orbul I-a răspuns: Învăţătorule, să văd iarăşi. [52]Iar Iisus i-a zis: Mergi, credinţa ta te-a mântuit. Şi îndată a văzut şi urma lui Iisus pe cale.

La toţi cei trei sinoptici, această minune[343] este aşezată în aceleaşi cadre spaţiale şi temporale: spaţial este leagă de Ierihon, iar temporal de perioada urcării la Ierusalim pentru Pătimire. Însă, în timp ce Luca aşează evenimentul „când s-a apropiat Iisus de Ierihon", Marcu şi Matei îl relatează după ieşirea lui Iisus şi a ucenicilor Săi din Ierihon. În plus, Matei vorbeşte despre vindecarea a doi orbi. Deci, foarte uşor se naşte întrebarea, dacă cei trei evanghelişti relatează acelaşi eveniment sau dacă fiecare relatează un eveniment deosebit. La această întrebare s-au dat, din primele veacuri până astăzi, următoarele răspunsuri:

a) La mulţi dintre tâlcuitorii mai vechi predomină părerea că informaţia lui Matei, care aminteşte doi orbi, corespunde mai mult datelor istorice, el fiind martor ocular la eveniment. Dintre aceşti doi orbi, evangheliştii Marcu şi Luca pomenesc numai pe unul, pe cel ce era mai cunoscut în ţinut („au pomenit pe cel mai cunoscut") sau mai cunoscut din cauza calităţii sale de creştin, pe care a dobândit-o după vindecarea lui (Victor al Antiohiei, Teofilact ş.a.).

---

[343] V. K. Robbins, The Healing of the Blind Bartimaeus in the Markan Theology", *JBL* 92 (1973), p. 224-243; Kertelge, *Die Wunder Jesu...*, p. 179-182.

b) Părerea aceasta o respinge Zigaben, care o expune apoi pe a sa: „Iar eu, urmărind, zic că altul este dintre cei doi orbi (adică ai lui Matei) cel al lui Marcu, şi altul iarăşi, pe lângă cel al lui Marcu, cel al lui Luca. Căci şi cel al lui Marcu şi-a lepădat haina din graba mare şi fără acoperământ a primit vindecare, iar celui al lui Luca, pe când venea Hristos în Ierihon şi nu pe când ieşea, i s-a făcut vindecare". Zigaben invocă, desigur, ca fiind în acord cu părerea lui, pe Sfântul Ioan Hrisostom. Părerea aceasta, despre trei împrejurări diferite de vindecare şi despre patru orbi în total, se află deja la Origen, care aşează evenimentele în următoarea ordine: „Deci, este cu putinţă pe cel după Luca [să-L fi vindecat] când se apropia de Ierihon, pe cel după Marcu venind în Ierihon, iar pe cel după Matei, ieşind de la ei". Origen dă această erminie pur şi simplu pentru cei interesaţi de istoria amănunţită şi de armonizarea relatărilor evanghelice. Pentru cei care caută însă adâncul acestor relatări, el accentuează că „în acest lucru se află şi alte raţiuni" şi expune apoi interpretarea sa alegorică, conform căreia Ierihonul (conform şi cu explicarea alegorică a parabolei bunului samaritean) este lumea, ieşirea din ea este îndepărtarea din lume a cugetării, cei doi orbi, împăraţii lui Israel şi ai lui Iuda, un orb (după relatarea lui Marcu şi Luca) întreg poporul lor care stă „lângă cale", adică lângă Lege şi prooroci, şi cere vindecare de orbirea lui de la Iisus, Cel ce vine şi Care le-o şi dă.

c) Părerea lui Ambrozie, conform căreia orbii s-au prezentat la Iisus la intrarea Lui în Ierihon şi au cerut vindecarea lor, dar au primit-o la ieşirea Lui din cetate, forţează nu numai una dintre relatările sinopticilor, ci pe toate trei.

d) După Augustin, doi orbi s-au vindecat în realitate, după cum relatează Matei, dar unul a fost vindecat la intrarea lui Iisus în Ierihon, iar celălalt la ieşirea din cetate.

e) Problema se dezleagă, după alţii, dacă avem în vedere informaţia lui Iosif, că existau două cetăţi cu numele Ierihon, cetatea veche şi cea nouă. Minunea s-a întâmplat la ieşirea dintr-o cetate şi la intrarea în cealaltă; dintre evanghelişti, Matei şi Marcu se referă la cetatea veche, Luca la cea nouă.

f) În sfârşit, dacă avem în vedere studiile mai noi despre istoria critică a Formei Evangheliilor şi despre relaţia filologică dintre relatările lor, nu ne va fi greu să recunoaştem că unul şi acelaşi fapt, care mărturiseşte puterea mesianică a lui Iisus şi care a avut loc cu puţin înainte de Pătimire, este redat de cei trei sinoptici cu câteva variaţii, desigur, conform cu tradiţia pe care a avut-o fiecare la dispoziţie.

Pe această ultimă părere se întemeiază următoarele idei. Toţi trei evangheliştii vor să sublinieze prin această relatare că Iisus, care nu este înţeles de mulţime şi de ucenicii Săi, este recunoscut ca Mesia („Fiul lui David") de către orbi - un exemplu caracteristic în acest sens este şi ceea ce se transmite de către evanghelişti în timpul vizitei Lui în Ierihon, mai înainte de Pătimire. Aceasta, desigur, nu înseamnă că Iisus a vindecat numai un orb. La mulţi orbi le-a dat „să vadă din nou". Evangheliştii vorbesc, desigur, în altă parte şi despre vindecări în grup ale orbilor (de ex., Mt. 12, 22 ş.u.; 15, 30-31; 21, 14 ş.a.), dar nu urmăresc, prin Evangheliile lor, să dea un calendar precis al mişcărilor lui Iisus şi a vindecărilor Sale în ordinea în care s-au întâmplat. Din multele vindecări pe care le-a făcut Iisus, ei aleg câteva, pe cele reprezentative, ca să accentueze prin acestea puterea mesianică a lui Iisus prin care împlineşte proorociile Vechiului Testament. Cât despre cazul relatării noastre, facem observaţia că, cu toate că tradiţia s-a cristalizat diferit în anumite laturi ale relatării minunii (vindecarea a doi orbi la ieşirea din Ierihon – vindecarea unui orb înainte de intrarea lui Iisus în Ierihon), o multitudine de note comune ale celor trei relatări duc la constatarea că este vorba despre acelaşi eveniment: vindecarea orbului care mărturiseşte puterea mesianică a lui Iisus.

Minunea vindecării orbului Bartimeu este ultima de dinainte de Pătimire şi are loc, după relatarea lui Marcu, în timp ce Iisus iese din Ierihon, care se află la 30 km nord-est de Ierusalim şi merge clar către Ierusalim (vezi 11, 1). Este vorba despre una dintre rarele împrejurări în care se aminteşte numele celui vindecat (numai de către Marcu – nu şi în relatările paralele). Aceasta se datorează poate faptului că Bartimeu a fost, după

vindecarea sa, membru activ al Bisericii primare. Orbul cere milă de la Iisus, Care trecea pe acolo, pe Care îl strigă cu titlul mesianic „Fiul lui David", stăruind, desigur, la cererea lui, în ciuda dojenilor lumii. Este specific faptul că Iisus nu comentează, nici nu respinge titlul mesianic, care avea nuanţă etnico-politică în gura unui iudeu, ci îi dă adevăratul conţinut prin vindecarea pe care o săvârşeşte imediat. De asemenea, trebuie să se noteze că Iisus nu cere, în continuarea relatării, păzirea secretului vindecării ca în situaţiile precedente. Fundamentat pe constatările de mai sus, se poate ajunge la următoarea idee: Iisus, nerefuzând, pe de o parte, titlul mesianic cu care îl strigă orbul şi neluând măsuri pentru păzirea secretului mesianic, pe de altă parte, arată că este Mesia cel aşteptat, Cel care aduce oamenilor mila, Cel care merge spre Pătimire ca să miluiască şi să slujească pe oameni, dându-şi viaţa „răscumpărare pentru mulţi" (10, 45).

Iisus, pe lângă faptul că este înconjurat de „mulţime mare", nu trece cu vederea cererea unui cerşetor orb. Poate deosebeşte în cerşetorul dat la o parte („pe marginea drumului, lângă cale") o credinţă mai autentică decât entuziasmul de suprafaţă al mulţimii care Îl urmează, de aceea Îşi şi întrerupe drumul pentru a vorbi cu orbul, care „lepădând[344] haina după el, a sărit în picioare şi a venit la Iisus" (v. 50). La întrebarea lui Iisus „Ce voieşti să-ţi fac?", orbul răspunde „Învăţătorule, să văd iarăşi" (v. 51). Iar Iisus îi dăruieşte mult dorita vedere, subliniind credinţa orbului (v. 52). „Urma lui Iisus pe cale", cu care se încheie relatarea, lasă pe cititor să presupună faptul că orbul cel vindecat nu numai urmează pe Iisus pe drumul de la Ierihon la Ierusalim, ci Îl urmează pe „calea" credinţei creştine.

Dăruirea luminii orbilor (sau „cei orbi să vadă din nou") este lucrarea lui Mesia, după proorociile mesianice ale Vechiului Testament (Is. 29, 18-35; 42, 7; 61, 1). În timp ce lumea multă,

---

344 Câteva manuscrise au „ἐπιβαλών", armonizând astfel fapta orbului cu obiceiul răsăritean, conform căruia cersetorul îşi întinde înainte haina ca să strângă cele dăruite şi să le care atunci când trebuie să se mute. Această grafie este primită drept corectă de către Lohmeyer. „ἀποβαλών" din majoritatea zdrobitoare a manuscriselor arată mişcarea spontană a orbului de a alerga către Iisus.

entuziastă, ca şi fariseii şi ucenicii înşişi, nu recunosc adevărata însuşire mesianică a lui Iisus, orbul din relatare Îl vede şi Îl recunoaşte pe „Fiul lui David"; iar după vindecarea sa, desigur, „Îi urmează pe cale".

6. INTRAREA ÎN IERUSALIM ŞI ULTIMELE ÎNVĂŢĂTURI ÎNAINTE DE PĂTIMIRE (11, 1 –13, 37)

Această unitate textuală cuprinde ultimele activităţi şi, în special, învăţături ale Mântuitorului Iisus Hristos înainte de Pătimire, care au ca scop pregătirea ucenicilor nu numai pentru evenimentul ce va urma, dar şi pentru activitatea lor de după aceea, activitate care se continuă cu transmiterea Evangheliei „la toate neamurile" (13, 10). Pătimirea este punctul culminant al activităţii lui Iisus, nu însă şi sfârşitul slujirii Sale către lume, la care iau parte ucenicii şi toată Biserica şi care se întemeiază pe Pătimirea şi Învierea Lui.

Se poate constata o împărţire pe trei zile (sau pe patru zile) a acestei ultime perioade de activitate a lui Iisus, Care merge hotărât spre Pătimire, împărţire care nu pare să existe la ceilalţi evanghelişti. Astfel, în prima zi este aşezată intrarea în Ierusalim, vizita la Templu şi oprirea în Betania, seara (11,1-11); în ziua a doua, episoadele cu smochinul neroditor şi curăţirea Templului (11, 12-19); în cea de-a treia, discuţia despre credinţă, întrebarea arhiereilor, cărturarilor şi a bătrânilor despre puterea lui Iisus, parabola lucrătorilor răi şi întrebarea despre dajdia Cezarului (11, 20-12, 17). Dacă e valabilă ipoteza că între 12, 17 şi 12, 18 este aşezat evenimentul pe care îl istoriseşte Ioan (7, 53-8, 11), despre femeia adulteră, ziua a patra cuprinde episoadele relatate între 12, 18 şi sfârşitul capitolului 13. Şi, desigur, dacă se asociază această împărţire pe patru zile cu informaţia din 14, 1, "Şi după două zile erau Paştile", înseamnă că ultima perioadă din activitatea lui Iisus în Ierusalim acoperă o săptămână.

Anumiţi comentatori socotesc imposibilă comprimarea evenimentelor de la 11, 1 până la 16, 8 într-o singură săptămână (aşa cum le-a aşezat apoi şi celebrarea liturgică a Bisericii) şi

susțin că acestea se întind pe o perioadă de cel puțin şase luni; ei îşi susțin părerea prin următoarele observații:

a) Determinările temporale există numai până la 11, 20 (pentru primele trei zile), nu însă şi după acest verset;

b) evanghelistul nu leagă intrarea în Ierusalim cu Paştile, despre care vorbeşte numai de la 14, 1 încolo;

c) strigătul "Osana", aluziile la Ps. 118 şi la Zaharia 9, 9, referirea la "Muntele Măslinilor" şi la interesul pentru Templu se potrivesc mai bine cu sărbătoarea Înnoirii Corturilor, care avea loc în timpul toamnei, şi nu cu sărbătoarea Paştelui din timpul primăverii;

d) discuțiile de la Ierusalim, ale lui Iisus cu cărturarii, cu arhiereii, cu fariseii etc. (11, 27-12, 40), amintesc de cele corespondente lor din Galileea (vezi 2, 1-3, 6) şi presupun o durată mare de timp;

e) cuvintele "În fiecare zi eram la voi în templu, învățând, şi nu M-ați prins" (14, 49), presupun că Iisus a rămas mai mult de o săptămână în Ierusalim, poate o perioadă de şase luni, de la (Înnoirea) Corturilor până la Paşti[345].

Noi credem că ceea ce e mai important pentru sfântul evanghelist nu este expunerea pe zile a evenimentelor şi învățăturilor lui Iisus, ci tâlcuirea lor ca manifestări ale iubirii lui Dumnezeu față de lume, iubire care atinge punctul culminant la Răstignirea şi Învierea lui Iisus Hristos "pentru mulți" (14, 24; vezi şi In. 6, 51, "pentru viața lumii").

6.1. Intrarea în Ierusalim (11, 1-11)
Mt. 21, 1-11; Lc. 19, 28-40; In. 12, 12-19

[1]Şi când s-au apropiat de Ierusalim, la Betfaghe şi la Betania, lângă Muntele Măslinilor, a trimis pe doi dintre ucenicii Săi, [2]Şi le-a zis: Mergeți în satul care este înaintea voastră şi, intrând în el, îndată veți afla un mânz legat, pe care n-a şezut până acum nici un om.

[345] Lane p. 390; vezi, de asemenea, C.W. Smith, „Tabernacles in the fourth Gospel and Mark", *NTS* 9 (1963), p. 130-146.

Dezlegați-l şi aduceți-l. [3]Iar de vă va zice cineva: De ce faceți aceasta? Spuneți că Domnul are trebuință de el şi îndată îl va trimite aici. [4]Deci au mers şi au găsit mânzul legat la o poartă, afară la răspântie, şi l-au dezlegat. [5]Şi unii din cei ce stăteau acolo, le-au zis: De ce dezlegați mânzul? [6]Iar ei le-au spus precum le zisese Iisus, şi i-au lăsat. [7]Şi au adus mânzul la Iisus şi şi-au pus hainele pe el şi Iisus a şezut pe el. [8]Şi mulți îşi aşterneau hainele pe cale, iar alții aşterneau ramuri, pe care le tăiau de prin grădini. [9]Iar cei ce mergeau înainte şi cei ce veneau pe urmă strigau, zicând: Osana! Bine este cuvântat Cel ce vine întru numele Domnului! [10]Binecuvântată este împărăția ce vine a părintelui nostru David! Osana întru cei de sus! [11]Şi a intrat Iisus în Ierusalim şi în templu şi, privind toate în jur şi vremea fiind spre seară, a ieşit spre Betania cu cei doisprezece.

Cu amănunte vii, Marcu descrie intrarea triumfală a lui Iisus şi urmarea Lui în centrul iudaismului, Ierusalimul[346], intrare care are înțeles mesianic, chiar dacă, după însemnarea celui de-al patrulea evanghelist, „acestea nu le-au înțeles ucenicii Lui de la început, dar când S-a preaslăvit Iisus, atunci şi-au adus aminte că acestea erau scrise pentru El" (12, 16). Evanghelistul Marcu, fără să se refere pe față la proorocia mesianică a lui Zaharia (9, 9), cuprinde elementele de bază ale aceluia, cum ar fi intrarea lui Mesia în cetate, asinul pe care stă şi bucuria mulțimii legată de venirea Lui.

Când Iisus, care venea din Ierihon, se află la ultima oprire înainte de Ierusalim, Betania – care este la aproape 3 km de Ierusalim şi în care locuia familia lui Lazăr (vezi In. 11, 1,18; 12,1) – şi în Betfaghe („casa smochinilor"), aproape de Muntele Măslinilor, locul aşteptatei descoperiri a slavei eshatologice a lui Dumnezeu (vezi Zah. 14, 1-9; Iez. 43, 2-9), trimite doi ucenici în orăşelul alăturat (poate Betfaghe) să îi aducă un „mânz, pe

[346] E. Lohse, „Hosanna", *NT* 6 (1963), p. 113-119; H. Patsch, „Der Einzug in Jerusalem. Ein historischer Versuch", *ZThK* 68 (1971), p. 1-26; J. Jeremias, ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ - ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΑ, *ZNW* 65 (1975), p. 273-276; K. Stock, „Gliederung und Zusammenhang in Mk 11-12", *Biblica* 59 (1978), p. 481-515.

care n-a şezut până acum nici un om"[347], despre care le spune mai dinainte unde îl vor găsi şi ce vor răspunde la întrebarea de ce îl dezleagă şi îl iau. Prevestirea acestui amănunt are înţelesul că Iisus cunoaşte mai dinainte ce va urma şi în felul acesta îi întăreşte pe ucenicii Săi: este Stăpân pe situaţie şi merge de bunăvoie spre Pătimire, împlinind voia lui Dumnezeu-Tatăl (aşa cum s-a vestit mai dinainte în Scripturi) şi nicidecum supunându-Se puterii iudeilor sau romanilor.

Este caracteristic faptul că se numeşte pe sine "Domn" (v. 3 "De ce faceţi aceasta? Spuneţi că Domnul are trebuinţă de el"), deşi unii comentatori iau aici termenul "Domn" nu cu înţeles hristologic, ci cu sensul lui particular, anume: fie că proprietarul mânzului este o anume persoană care se află împreună cu Iisus, fie că e vorba despre Iisus Însuşi. Cei care vorbesc despre o înţelegere mai dinainte a lui Iisus cu proprietarul mânzului, pentru a-i impresiona pe ucenici, sunt străini de duhul relatării evanghelice, care vrea să sublinieze faptul că Iisus este cu adevărat Domn, Care cunoaşte mai dinainte cele ce se vor întâmpla.

Ucenicii găsesc asinul legat la o poartă, afară, în drum („la o răspântie")[348] şi, după discuţia cu cei ce şedeau acolo, îl duc la Iisus. Matei, în relatarea sa paralelă (21, 5) vorbeşte despre asină şi mânz, adăugând cuvintele lui Zah. 9, 9, după care Împăratul Mesia vine „blând şi şezând pe asină, pe mânz, fiul celei de sub jug".

Entuziasmul mulţimii, care se manifestă prin întinderea hainelor şi a „ramurilor" pe drum şi, în special, prin strigătul „Osana! Bine este cuvântat Cel ce vine întru numele Domnului" (v.

[347] Conform Vechiului Testament animalul care urmează să fie folosit pentru o oarecare misiune sfântă nu trebuie să fi fost folosit; vezi Num. 19, 2, Deut. 21, 3, I Regi 6, 7.

[348] „ Ἄμφοδον" este „drumul care trecea print-un anumit cartier" (Dimitrakos) şi după lexilogul lui Isihie (450 d. Hr.) „αἱ ρῦμαι, ἀγυιαι, δίοδοι -drum, cale, drum de trecere ". Corectarea lui „ἄμφοδον" în „ἄμπελον" pe care o susţine Lohmeyer, se bazează pe informaţia din Iustin, *Apologia întâi*, 32: „căci un mânz oarecare de asină era legat la o intrare a ţarinii către vie; pe acela a poruncit să-l aducă... şi urcând a intrat în Ierusalim" (în locul în care analizează pasajul Fac. 49, 10-11; el nu are susţinere, dar constituie, după Lane, „pur şi simplu o ipoteză interesantă".

9), arată că este vorba despre o primire mesianică. „Osana" arată fie rugăciunea „mântuieşte-ne pe noi, rugămu-ne" sau „mântuieşte-ne pe noi acum", fie doxologia („slavă lui Dumnezeu") pentru mântuirea care vine[349].

Iisus, după o scurtă vizită la Templu, "privind toate în jur", a plecat spre seară cu cei doisprezece în Betania (v. 11).

În continuarea relatării impresionează dispariţia mulţimii. Atât aclamaţiile mesianice entuziaste, cât şi plecarea bruscă a mulţimii din scena istorisirii, ridică cititorului textului anumite semne de întrebare: cum de Iisus primeşte aclamaţiile, deşi cunoaşte că poporul leagă intrarea Sa în Ierusalim de vederile politice şi de dorinţele de eliberare naţională? Dacă primirea a avut atâta intensitate şi extindere sărbătorească, cum de nu a provocat intervenţia stăpânirii romane, care era în gardă în ceea ce priveşte Paştile iudaic? Desigur, astfel de întrebări ar fi fost rezonabile dacă relatările evangheliştilor aveau pur şi simplu numai un caracter istoric (istoriografic); s-a accentuat în repetate rânduri, în acest comentariu, că evanghelistul nu limitează, nici nu epuizează relatarea sa la faptul istoric, ci merge mai departe, la importanţa ei pentru cititorul-membru al Bisericii. În situaţia noastră, evanghelistul vrea să prezinte ultima faptă mesianică a lui Iisus de dinainte de Pătimire. Este clar faptul că mulţimea a rămas pur şi simplu la explicabilele, de altfel, manifestări de entuziasm şi nu a înţeles misiunea reală a lui Mesia. Ucenicii, aşa cum în repetate rânduri subliniază Marcu, au împărtăşit exaltările mesianice ale contemporanilor lor (vezi iarăşi In. 12, 16). Faptul că Iisus nu S-a opus acestor manifestări mesianice se leagă de întreaga Sa atitudine pedagogică împotriva aşteptărilor poporului. În sfârşit, faptul că nu s-au ridicat stăpânitorii romani se datorează faptului că primirea nu a luat proporţii neliniştitoare pentru romani sau faptului că stăpânitorii nu au constatat un pericol

[349] Vezi legat de acestea Lohse, p. 113-119. Cele două posibilităţi de erminie le observă şi Teofilact, care o preferă pe cea dintâi: „Uneori înseamnă „mântuieşte", alteori înseamnă „laudă". Fără nici o îndoială primul e mai bun". El invocă pentru preferinţa lui versetul din Ps. 117, 25 „O, Doamne, mântuieşte, O, Doamne, sporeşte!" care în textul ebraic are hoshi' a-na (elenizat - ὡσαννά).

care să îi amenințe. Orice răspuns la nivel istoric este ajutător numai atunci când nu subestimează caracterul teologic al textelor noastre sfinte.

6.2. Pedepsirea smochinului neroditor (11, 12-14) Mt. 21, 18-19

12Şi a doua zi, ieşind ei din Betania, El a flămânzit. 13Şi văzând de departe un smochin care avea frunze, a mers acolo, doar va găsi ceva în el; şi, ajungând la smochin, n-a găsit nimic decât frunze. Căci nu era timpul smochinelor. 14Şi, vorbind, i-a zis: De acum înainte, rod din tine nimeni în veac să nu mănânce. Şi ucenicii Lui ascultau.

Episodul pedepsirii smochinului neroditor[350] este povestit şi de către evanghelistul Matei (21,18-19 unde sunt adăugate şi cuvintele despre credință, vezi 20-22), în timp ce evanghelistul Luca (13, 6-9) păstrează parabola lui Iisus, care se referă la smochinul neroditor. În parabola lui Luca însă, accentul se află pe hotărârea milostivă a proprietarului viei în care era smochinul, de a-i da o ultimă posibilitate de a rodi; în caz că această şansă nu are rezultate, hotărârea de tăiere din rădăcină a copacului va fi decisivă.

La întrebarea de ce evanghelistul Luca omite acest episod pe care îl povestesc ceilalți doi sinoptici şi, dimpotrivă, aşază într-un context deosebit o parabolă care are legătură cu cea de sus, nu s-a dat un răspuns mulțumitor din partea cercetătorilor. Că o parabolă de început a lui Iisus s-a transformat apoi în tradiția bisericească în istorisirea episodului sau că, invers,

350 Despre relatarea episodului, vezi C.F. Smith, „No Time for Figs", *JBL* 79 (1960), p. 315-327; A. Robin, „The cursing of the Fig Tree in Marc XI", *NTS* 8 (1961/62), p. 276-281; H. W. Bartsch, „Die 'Verfluchung' des Feigenbaums", *ZNW* 53 (1962), p. 256-260; G. Münderlein, „Die Verfluchung des Feigenbaumes", *NTS* 10 (1963/64), p. 89-104; K. Romaniuk, „Car ce n' était pas la saison des figues...", *ZNW* 66 (1975), p. 275-278; H. Giessen, „Der verdorrte Feigenbaum – Eine symbolische Aussage?", *BZ* 20 (1976), p. 95-111.

dintr-un fapt real din ajunul Pătimirii s-a format parabola lui Luca sau, că atât episodul cât şi parabola au fost plăsmuite de tradiția creştină primară ca să se motiveze existența unui anume smochin uscat pe drumul dintre Betania şi Ierusalim, sunt ipoteze izolate ale comentatorilor. Este de preferat să se tâlcuiască parabola lui Luca singură şi episodul aferent al lui Marcu şi Matei separat şi să se arate accentul teologic care există în fiecare împrejurare, în contextul în care este redat episodul sau parabola.

Marcu aşază episodul în care Iisus pedepseşte un smochin, pe drumul de la Betania la Ierusalim şi în ziua care a urmat intrării în Ierusalim, acolo unde va avea loc ultimul conflict cu lumea iudaică, mai ales cu conducătorii religioşi iudei. Este caracteristic faptul că Iisus rămâne în ultimele nopți de dinainte de Pătimire afară din Ierusalim, în Betania; nu cumva aceasta se întâmplă din motive practice sau deja Iisus se distanțează de centrul religios al iudaismului şi rămâne cu cei ce vor constitui Biserica Sa? Că Iisus "a flămânzit" (v. 12) se spune, după Sfântul Ioan Hrisostom, "după bănuiala ucenicilor", pentru că nu era încă vremea smochinelor: adică ucenicii au presupus că Iisus a flămânzit, în timp ce, în realitate, El s-a apropiat de copac din motive pedagogice. Părerea Sfântului Ioan Hrisostom, pe care o preia şi Teofilact, îndreptățeşte însemnarea evanghelistului din versetul 13b,"Căci nu era timpul smochinelor", însemnare (numai a lui Marcu, nu şi a lui Matei) care a creat probleme comentatorilor[351]. Desigur, nu era vremea rodirii (dacă acceptăm faptul că episodul a avut loc în zilele de dinaintea Paştilor, adică între sfârşitul lui martie şi mijlocul lui aprilie); ar fi trebuit, însă, ca pomul să aibă fructe necoapte, sau fructe de iarnă care se coc cu întârziere în timpul primăverii. Oricare ar fi explicația fenomenului, este vădit simbolismul episodului, pe care îl arată atât Părinții cât şi comentatorii contemporani: smochinul cu frunze, dar fără rod, cu o înfățişare roditoare dar

351 De ex., C.F. Smith, *op. cit.*, p. 315-327, aşează evenimentul în timpul sărbătorii Corturilor; K. Romaniuk, *op. cit.*, p. 275 ş.u., propune să citim fraza cu semn de întrebare („căci nu era vremea smochinelor?").

fără realitatea analoagă, cu promisiune dar fără împlinire, înfăţişează poporul iudeu, care "cu buzele cinsteşte" pe Dumnezeu, dar cu "inima este departe de El" (vezi 7, 6), care respectă obiceiurile religioase, dar în realitate nu aduce "roade vrednice de pocăinţă". În Vechiul Testament poporul iudeu este asemănat în chip simbolic cu un smochin şi judecata este înfăţişată prin nimicirea smochinului (vezi Os. 2, 14; 9, 10; Is. 34, 4; Ier. 24 şi 29, 17). Prin urmare, mânia lui Hristos pentru smochinul neroditor – care aminteşte de mânia lui Dumnezeu în Vechiul Testament faţă de poporul iudeu – şi cuvintele "De acum înainte, rod din tine nimeni în veac să nu mănânce" (v. 14), arată că a venit ceasul judecăţii. Teofilact observă că faptul pedepsirii pomului neroditor "iconomie este". Vrând, adică, Hristos "să arate ucenicilor că poate să facă şi rău şi că, de voieşte, poate să-i nimicească pe cei ce urmau să-L răstignească, Îşi arată puterea în pomul nesimţitor". Mânia Lui are caracter de judecată asupra poporului iudeu, însă, paralel, are tentă apologetică faţă de ucenicii Săi şi, aşa cum accentuează anumiţi Părinţi, înţeles de avertisment pentru creştinii cititori ai Evangheliei: nu o să fie deosebită nici soarta creştinilor ipocriţi care au numai frunze, nu însă şi rod, care se arată pe dinafară cei mai mari oameni religioşi, iar inima lor "este departe" de Dumnezeu.

6.3. Curăţirea Templului (11, 15-19)
Mt. 21, 12-17; Lc. 19, 45-48; In. 2, 13-22

15Şi au venit în Ierusalim. Şi, intrând în templu, a început să dea afară pe cei ce vindeau şi pe cei ce cumpărau în templu, iar mesele schimbătorilor de bani şi scaunele vânzătorilor de porumbei le-a răsturnat. 16Şi nu îngăduia să mai treacă nimeni cu vreun vas prin templu. 17Şi-i învăţa şi le spunea: Nu este, oare, scris: "Casa Mea casă de rugăciune se va chema, pentru toate neamurile"? Voi însă aţi făcut din ea peşteră de tâlhari. 18Şi au auzit arhiereii şi cărturarii. Şi căutau cum să-L piardă. Căci se temeau de El, pentru că toată mulţimea era uimită de învăţătura Lui. 19Iar când s-a făcut seară, au ieşit afară din cetate.

Marcu aşează curăţirea Templului[352] în ziua a doua a şederii lui Iisus la Ierusalim, în timp ce Matei şi Luca în timpul primei zile, imediat după primirea mesianică. Ioan povesteşte evenimentul în capitolul 2 al Evangheliei sale, la începutul activităţii lui Iisus. Este clar că în acest punct Sinopticii redau mai fidel realitatea istorică: evenimentul trebuie să fi avut loc spre sfârşitul activităţii lui Iisus, când a constituit şi un motiv pentru mobilizarea conducătorilor religioşi iudei pentru prinderea Lui. Cel de-al patrulea evanghelist povesteşte evenimentul nu în cadre temporale ci teologice: prin activitatea lui Iisus începe să se împlinească lumea cea nouă a lui Dumnezeu; schimbarea apei în vin (In. 2, 12) şi curăţirea Templului (2, 13-22) semnalează sfârşitul cultului vechi şi începutul epocii noi, a cinstirii lui Dumnezeu "în duh şi în adevăr" (In. 4, 24).

Templul constituia centrul cultului iudaic şi înnoirea lui se lega de epoca şi lucrarea lui Mesia. Centrul adorării lui Dumnezeu, însă, se transformase, după caracterizarea lui Iisus, în "peşteră de tâlhari" (v. 17). Conducerea Templului a permis să se instaleze în curtea exterioară, numită curtea neamurilor, negustorii care vindeau animalele necesare pentru jertfe şi „schimbătorii de bani"[353] care schimbau monezile romane în unele evreieşti pentru depunerea impozitului la templu ("jumătate de didrahmă"), cu care era dator fiecare israelit începând de la vârsta de 20 de ani (vezi Ieş. 30, 11-16; Mt. 17, 24-27). Această instalare a negustorilor în curtea de dinaintea Templului îi ajuta pe închinători şi, de asemenea, aducea un câştig imens arhiereilor; izvoarele rabinice amintesc ca principal beneficiar al câştigurilor familia arhiereului Ana. Amploarea pângăririi templului este mărturisită şi de un amănunt din versetul 16 (pe care îl păstrează numai Marcu), conform căruia

352 Vezi C. Roth, „The Cleansing of the Temple and Zecharia 14, 21", *NT* 4 (1960), p. 174-181; N. Hamilton, „Temple Cleansing and Temple Bank", *JBL* 83 (1964), p. 365-372; E. Trocmé, „L' expulsion des marchands du temple", *NTS* 15 (1968/69), p. 1-12.

353 „Κολλυβιστής" (de la „κόλλυβον" sau „κόλλυβος" = monedă de valoare mică) este zaraful, schimbătorul de bani.

Iisus nu permitea accesul în curte a celor care, purtând diferite vase, ca să scurteze drumul, treceau prin templu.

Cuvintele aspre ale lui Iisus, formulate cu cuvintele celor doi profeți mari, Isaia și Ieremia, după care vânzătorii și cumpărătorii au transformat locul cel sfânt din "casă de rugăciune" (Is. 56, 7) în "peșteră de tâlhari" (Ier. 7, 11), sunt în chip vădit o redare rezumativă făcută de evanghelist a spuselor lui Iisus îndreptate către cei ce făceau schimbări comerciale dar și către arhiereii responsabili pentru această situație. De altfel, aceștia din urmă, ca și cărturarii, sesizează, din această faptă, pericolul reprezentat de Iisus cel nedorit și caută prilej ca să Îl prindă. Iisus însă, seara a plecat din oraș (întorcându-Se probabil în Betania). Disputa cu conducătorii iudeilor este, prin urmare, inevitabilă, dar "ceasul" nu este hotărât de aceia, ci de Dumnezeu Tatăl.

Prin curățirea templului, Iisus arată că lucrează ca Mesia, că această faptă a Sa „întrupează judecata cea din urmă a lui Dumnezeu asupra vieții și religiei lui Israel" (Nineham) și semnalează adorarea cea nouă, „în duh". Din fiecare propoziție a relatării noastre „apare imaginea unei puteri supreme, imaginea unuia care lucrează ca și Dumnezeu" (D. Trakatellis).

6.4. Puterea credinței (11, 20-25)
Mt. 21, 20-22

[20]Dimineața, trecând pe acolo, au văzut smochinul uscat din rădăcini. [21]Și Petru, aducându-și aminte, I-a zis: Învățătorule, iată smochinul pe care l-ai blestemat s-a uscat. [22]Și răspunzând, Iisus le-a zis: Aveți credință în Dumnezeu. [23]Adevărat zic vouă că oricine va zice acestui munte: Ridică-te și te aruncă în mare, și nu se va îndoi în inima lui, ci va crede că ceea ce spune se va face, fi-va lui orice va zice. [24]De aceea vă zic vouă: Toate câte cereți, rugându-vă, să credeți că le-ați primit și le veți avea. [25]Iar când stați de vă rugați, iertați orice aveți împotriva cuiva, ca și Tatăl vostru Cel din ceruri să vă ierte vouă greșealele voastre.

Evenimentul curățirii templului este încadrat, la început și la sfârșit, de episodul cu smochinul: pe de o parte, de pedepsirea copacului neroditor (vezi 11, 12-14), iar pe de alta de învățătura despre credință pe care Iisus o scoate din acel episod (11, 20-25). Templul se află în centru, nu numai între cele două istorisiri legate de smochin, ci și în centrul întregii unității a capitolelor 11-13. Este semnificativ faptul că din cele 9 dăți în care evanghelistul folosește cuvântul "templu", de 7 ori acesta se află în aceste trei capitole. Nu cumva nerodnicia iudaismului și pedeapsa de la Dumnezeu pentru aceasta o întrupează Templul, mai mult chiar și decât smochinul? Evanghelistul povestește simplu, fără analize și extinderi teologice; este cu totul clar, însă, că mesajul său nu este epuizat de relatarea istorică ci, prin intermediul acesteia, el merge mai adânc și dă răspunsuri la întrebările membrilor Bisericii.

Vederea pomului uscat în dimineața următoare, pe drumul de la Betania la Ierusalim, și semnalarea rezultatului poruncii pedepsitoare a lui Iisus făcută de Petru dau ocazia pentru sublinierea puterii pe care o are credința: "aveți credință în Dumnezeu"(v. 22). Imaginea mutării muntelui are sensul îndeplinirii unui lucru greu de realizat pentru putințele omenești și arată finalitatea rugăciunii, când se face cu credință și fără îndoială. Minunea este rezultatul credinței și nu invers. În antiteză cu dorința omului de a-și întări credința prin minune, care se balansează după sugestiile diavolești (vezi relatările din Mt. 4, 1-11 și Lc. 4, 1-13), Iisus prezintă minunea ca o urmare a credinței. Cuvinte asemănătoare se găsesc și în alte puncte ale Evangheliilor sinoptice: Mt. 17, 20 (având ca motiv vindecarea tânărului epileptic), Lc. 16, 6 ș.a..

La cuvintele despre credință este anexat și cuvântul din versetul 25, despre iertarea fraților, care constituie punctul de plecare al rugăciunii sincere și al iertării păcatelor din partea lui Dumnezeu (vezi Mt. 6,14). Legătura este evidentă: nu se poate gândi o relație corectă a omului cu Dumnezeu, fără a fi însoțită de o relație corectă cu omul (vezi I In. 4, 20).

Câteva manuscrise[354] adaugă aici (v. 26) şi continuarea versetului de mai sus din Predica de pe munte (vezi Mt. 6,15).

6.5. "Puterea (autoritatea)" lui Mesia (11, 27-33) Mt. 21, 23-27; Lc. 20, 1-8

Întrebarea adresată lui Iisus de către arhierei, cărturari şi bătrâni, în legătură cu "puterea" cu care lucrează, este pusă în ziua următoare, pe când Iisus se află iarăşi în Templu şi este provocată de intervenţia Sa energică în Templu. Nu pare să fie o chestionare oficială a Marelui Sinedriu, cu toate că aminteşte pe toţi membrii lui, ci mai degrabă lasă impresia unei discuţii private, probabil la porunca Marelui Sinedriu (Haenchen, Pesch ş.a.). "Puterea" lui Iisus, încă din 1, 27, se exercită asupra celor bolnavi, asupra naturii, asupra morţii şi stârneşte entuziasmul poporului, în timp ce conducătorilor religioşi le creează probleme. Poporul îl aclamă ca pe Mesia, orbul îl recunoaşte ca "Fiul lui David", demonii îl numesc "Sfântul lui Dumnezeu", în timp ce conducătorii poporului, orbi duhovniceşte, nu Îl recunosc pe Mesia care are "putere".

La întrebarea iudeilor, Iisus răspunde cu o altă întrebare, nu urmând pur şi simplu tactica rabinică, aşa cum notează comentatorii, ci ca Stăpân pe situaţie, în care răspunsul Lui despre Sine depinde de răspunsul lor despre lucrarea lui Ioan Botezătorul: "Botezul lui Ioan din cer a fost sau de la oameni?" (v. 30). Dilema este următoarea, aşa cum este exprimată în versetele 31-32: în caz că e din cer, adică are provenienţă divină, vor fi învinuiţi de ce nu l-au primit şi prin urmare nu au primit nici prevestirea lui despre Mesia; în caz că nu susţin provenienţa divină a lui, vor avea împotrivă poporul, care a primit propovăduirea şi botezul lui Ioan ca trimise de Dumnezeu.

354 Versetul 26 este mărturisit în A, D, K, X,Θ, Π, (C, f1,f13), 28, 33, în Colecţiile bizantine (cu mici diferenţe), în Vg şi în traducerile vechi, în timp ce lipseşte în Σιν, B, L, W,Δ ,Ψ, ş.a., Este socotit de critica textuală ca un adaus pe baza lui Mt. 6, 15. Vezi Metzger, 110.

La refuzul lor de a da un răspuns, aducând ca motiv neştiinţa (v. 33), Iisus răspunde refuzând să spună cu ce putere face "acestea". Este semnificativ faptul că, la "nu ştim" al căpeteniilor iudeilor, Iisus nu răspunde cu "nici Eu nu ştiu", ci cu "nici Eu nu vă spun vouă". Este vădită intenţia lui Iisus de a arăta starea de refuz a conducerii religioase a iudaismului în intervenţia eshatologică a lui Dumnezeu în lume: au refuzat trimiterea dumnezeiască a lui Ioan şi, prin urmare, refuză şi mesianitatea lui Iisus despre care a vestit Ioan, în timp ce poporul, de care "se temeau" conducătorii, socotea că Ioan „era într-adevăr prooroc" (v. 32) şi că slăvea pe Dumnezeu pentru învăţătura şi puterea lui Mesia Iisus.

Cu discuţia de mai sus începe un nou rând de discuţii ale lui Iisus cu conducătorii iudei: cea dintâi dintre acestea este provocată de către membrii Marelui Sinedriu, a doua, de către farisei şi irodiani (12, 13-17), a treia, de către saduchei (12, 18-27), a patra, de un cărturar (12, 28-34) şi a cincea, chiar de către Iisus (12, 35-37). E imposibil să nu se observe o corespondenţă a disputelor de stradă (*Streigespräche*) din Ierusalim cu elementele echivalente din activitatea din Galileea în 2, 1-3, 6.

6.6. Pilda lucrătorilor răi (12, 1-12) Mt. 21, 33-46; Lc. 20, 9-19

1 Şi a început să le vorbească în pilde: Un om a sădit o vie, a
împrejmuit-o cu gard, a săpat în ea teasc, a clădit turn şi a dat-o
lucrătorilor, iar el s-a dus departe. 2 Şi la vreme, a trimis la lucrători o
slugă, ca să ia de la ei din roadele viei. 3 Dar ei, punând mâna pe ea, au
bătut-o şi i-au dat drumul fără nimic. 4 Şi a trimis la ei, iarăşi, altă
slugă, dar şi pe aceea, lovind-o cu pietre, i-au spart capul şi au ocărât-
o. 5 Şi a trimis alta. Dar şi pe aceea au ucis-o; şi pe multe altele: pe
unele bătându-le, iar pe altele ucigându-le. 6 Mai avea şi un fiu iubit al
său şi în cele din urmă l-a trimis la lucrători, zicând: Se vor ruşina de
fiul meu. 7 Dar acei lucrători au zis între ei: Acesta este moştenitorul;
veniţi să-l omorâm şi moştenirea va fi a noastră. 8 Şi prinzându-l l-au
omorât şi l-au aruncat afară din vie. 9 Ce va face acum stăpânul viei?
Va veni şi va pierde pe lucrători, iar via o va da altora. 10 Oare nici

Scriptura aceasta n-ați citit-o: "Piatra pe care au nesocotit-o ziditorii, aceasta a ajuns să fie în capul unghiului? [11]De la Domnul s-a făcut aceasta și este lucru minunat în ochii noștri". [12]Și căutau să-L prindă, dar se temeau de popor. Căci înțeleseseră că împotriva lor zisese pilda aceasta. Și lăsându-L, s-au dus.

Parabola[355] este păstrată, în același context istoric și geografic, dar cu câteva mici schimbări distincte, atât de către cei trei sinoptici, cât și de evanghelia gnostică după Toma (*loghion*-ul 65). Chiril al Alexandriei o socotește ca un rezumat succint al întregii istorii israelitene: „toată istoria cea întinsă despre fiii lui Israel a adunat-o pe scurt în aceste cuvinte". Istorisirea este încadrată de două pasaje din Vechiul Testament: la început se face descrierea viei pe baza lui Is. 5, 1 ș.u., iar la sfârșit se pune un verset, din Ps. 117, 22-23. Conform cunoscutei descrieri a viei din Isaia (5, 1 ș.u.) – prin care este simbolizat Israel – stăpânul casei din istorisire, după ce a sădit via, a împrejmuit-o cu gard ca să o protejeze, a săpat „un teasc" pentru prelucrarea strugurilor și a clădit un turn pentru controlarea vremii culegerii strugurilor. Toate aceste lucrări arată grija proprietarului pentru via sa și stăpânirea lui desăvârșită asupra ei. Astfel aranjată, el dă via la lucrători și pleacă departe. În această plecare, Sfântul Ioan Hrisostom vede îndelungă-răbdarea lui Dumnezeu, care este proprietarul viei: „Și s-a dus departe, adică a răbdat îndelung, fără să aducă totdeauna pedepse asupra celor ce cădeau în păcat; căci plecarea departe vorbește despre multa sa îndelungă-răbdare".

La vremea rodirii proprietarul a trimis pe sluga sa ca să ia de la ei roadele, dar lucrătorii l-au bătut și l-au izgonit (după Matei, a trimis mai multe slugi dintre care, lucrătorii, pe unele le-au bătut, pe altele le-au omorât și pe altele le-au lovit cu

[355] Despre parabola lucrătorilor răi, vezi J. Jeremias, *Die Cleichnisse Jesu*, p. 67-75; G. Kümmel, „Das Gleichnis von den bösen Weingärtner", *Aux sources de la tradition* chrétienne 1970, p. 120-138 (=*Heilgeschehen und Geschichte*, 1975, p. 207-217), *Science Ecclésiastiques* 17 (1965), p. 365-396; J. E. – R.R. Newell, „The Parable of the Wicked Tenants", *NT* 14 (1972), p. 226-237; J. Derrett, „Allegory and the Wicked Vinedressers", *JTS* 25 (1974), p. 426-432.

pietre – aluzie clară la soarta tragică a prorocilor din Vechiul Testament). Celei de-a doua slugi „i-au spart capul" și au ocărât-o, iar pe cea de-a treia au omorât-o. După trimiterea celei de-a treia slugi, Marcu adaugă: „și pe multe altele; pe unele bătându-le, iar pe altele ucigându-le" (v. 5). Atitudinea proprietarului, în continuare, trece dincolo de hotarele rațiunii umane: trimite pe unicul său „fiu iubit" - caracterizare cu vădită nuanță hristologică (vezi 1, 11; 9, 7; Mt. 3, 17; 17, 5; Lc. 3, 22; I Petru 1, 17) – care este omorât de lucrători și este aruncat afară din vie (după Matei și Luca, este dus afară din vie și acolo este omorât, lucru care constituie o aluzie la omorârea lui Iisus afară din Ierusalim). Trimiterea și sfârșitul fiului mărturisesc „răutatea acelora și iubirea de oameni a Celui care a trimis" (Sfântul Ioan Hrisostom).

La întrebarea lui Iisus, care va fi reacția stăpânului viei la faptele acelea ale lucrătorilor, răspunde Iisus Însuși, după Marcu și după Luca (după Matei, ascultătorii Lui), că lucrătorii cei răi vor fi pedepsiți iar via se va da altor lucrători. În relatarea pildei după Matei se explică și mai mult înțelesul pedepsei: „De aceea vă spun că Împărăția lui Dumnezeu se va lua de la voi și se va da neamului care va face roadele ei" (21, 43). „Neamul" acela, după Părinții tâlcuitori, este noul Israel, Biserica. Vezi și Chiril al Alexandriei: „s-a dat acel pământ lucrătorilor sfințiți ai Noului Legământ".

Cu versetele Psalmului 117, 22-23, care încheie parabola, se mută centrul de greutate de pe vie, stăpânul viei și lucrători pe persoana Fiului cel iubit (v. 10-11). Piatra din capul unghiului, pe care au nesocotit-o, este, după Psalm, Israel; după Noul Testament, care așează acest verset și în altă parte (F. A. 4, 11; Rom. 9, 33; I Petru 2, 6), este Hristos, pe Care nu L-au luat în seamă conducătorii iudaismului, dar Care a fost așezat „de Domnul" ca piatră de temelie a noii zidiri, a Bisericii.

Sfântul Ioan Hrisostom rezumă, în continuare, sensurile parabolei: "Multe trebuie să fie învățate de la această pildă: purtarea de grijă a lui Dumnezeu, care li s-a întâmplat lor de sus; uciderea pe care aceia au făcut-o de la început; că lucrătorii care aveau via spre îngrijire nu erau lipsiți de nimic; că și pe Fiul l-a trimis; că un singur și același Dumnezeu este și pentru

Noul şi pentru Vechiul Testament; că moartea Lui a biruit în chip măreţ; faptul că a suferit judecata din urmă a crucii şi a îndrăznelii lor; chemarea neamurilor, căderea iudeilor".

6.7. Întrebarea despre plătirea dajdiei Împăratului roman (12, 13-17)
Mt. 22, 15-22; Lc. 20, 20-26

[13]Şi au trimis la El pe unii din farisei şi din irodiani, ca să-L
prindă în cuvânt. [14]Iar ei, venind, I-au zis: Învăţătorule, ştim că spui
adevărul şi nu-Ţi pasă de nimeni, fiindcă nu cauţi la faţa oamenilor, ci
cu adevărat înveţi calea lui Dumnezeu. Se cuvine a da dajdie Cezarului
sau nu? Să dăm sau să nu dăm? [15]El însă, cunoscând făţărnicia lor, le-a
zis: Pentru ce Mă ispitiţi? Aduceţi-Mi un dinar ca să-l văd. [16]Şi I-au
adus. Şi i-a întrebat Iisus: Al cui e chipul acesta şi inscripţia de pe el?
Iar ei I-au zis: Ale Cezarului. [17]Iar Iisus a zis: Daţi Cezarului cele ale
Cezarului, iar lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu. Şi se mirau de El.

Plătirea impozitului pe cap de locuitor, către romani, constituia o îndatorire de bază a celor supuşi. În Palestina a fost prevăzut din anul 6 d. Hr. Iudeii împlineau cu lipsă de zel şi cu ură această îndatorire, dar existau diferite poziţii faţă de plata impozitului: zeloţii refuzau să plătească impozitul şi obligaţia lor religioasă era să împiedice poporul de la plata impozitului stabilit, „darea" (Mt. 17, 24); fariseii, cu toate că din punct de vedere religios socoteau impozitul ca opunându-se Legii, îndreptăţeau pe motive politice plata lui; în sfârşit, irodianii, având o poziţie prietenească faţă de romani, erau pentru plata impozitului.

În această atmosferă de poziţii antitetice, Iisus este întrebat de câţiva (trimişi poate de Marele Sinedriu) farisei şi irodiani (despre conlucrarea lor, vezi 3, 6) dacă „se cuvine să dăm dajdie[356] Cezarului sau nu?" (v. 14). Un răspuns pozitiv sau negativ al lui Iisus L-ar fi adus într-o poziţie dezavantajoasă. De altminteri,

---

[356] Κῆσος (din lat. census) este impozitul, darea, taxa pe cap de locuitor. Manuscrisele D, Θ, 565, au ἐπικεφάλαιον.

aceasta şi era intenţia celor ce întrebau, aşa cum arată versetul precedent, 13 („ca să-L prindă în cuvânt"): adică de a-I întinde o cursă, ca să scoată de la El un răspuns care, în caz că era pozitiv, L-ar fi adus pe Iisus în opoziţie cu sentimentul poporului şi cu zeloţii cei iuţi la mânie, iar dacă era negativ, L-ar fi adus în opoziţie cu stăpânitorii romani. Formularea scopului întrebării în relatarea paralelă a lui Luca, arată că cei ce întrebau ar fi preferat un răspuns negativ: „ca să-L prindă în cuvânt şi să-L dea stăpânirii şi puterii dregătorului" (Lc. 20, 20). Apelativul de cinste („Învăţătorule") şi linguşirea („ştim că spui adevărul") sunt caracterizate de Iisus, în continuarea discuţiei, ca „ipocrizie/făţărnicie" (vezi „răutate" la Matei şi „vicleşug" la Luca). Iisus, după dezvăluirea ipocriziei, cere să Îi aducă un dinar[357] – deoarece evident El nu avea – şi întreabă al cui este chipul şi a cui este inscripţia. Dinarul roman de argint purta, în timpurile lui Hristos, pe o parte, chipul împăratului Tiberiu cu cunună de laur şi cu inscripţia TI CAESAR DIVI AUGUSTI FILIUS AUGUSTUS (=Tiberiu Cezar, Fiul August al divinului August) şi pe partea cealaltă inscripţia PON(TIFEX) MAX(IMUS) şi chipul mamei sale tronând cu sceptrul în mâna dreaptă şi cu o ramură de măslin în stânga.

Răspunsul lui Iisus, pe lângă caracterul său antizelot, nu dă dreptate intenţiilor celor ce au pus întrebarea, ci dimpotrivă, le provoacă mirarea: „Daţi Cezarului cele ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu" (v. 17). Moneda aparţine celui al cărui chip îl poartă şi prin urmare trebuie să-i fie dată înapoi. Mai mult decât aceasta, Cezarul nu poate cere nimic altceva de la om, care, dincolo de această îndatorire lumească, datorează ascultare faţă de voia lui Dumnezeu. Poate Iisus a accentuat cu voce ridicată partea a doua a frazei: "şi lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu". Dumnezeu are pretenţii totale

---

[357] Numai Roma avea dreptul turnării dinarilor de arginţi, cu care, de altfel, erau plătiţi soldaţii. În locul taxei pe care o plăteau iudeii la Templu, romanii au pus, din anul 6 d. Hr., „didrahma" (doi dinari) ca impozit pe cap de locuitor în templul din Ierusalim. Acest impozit a fost desfiinţat de Nerva, dar a fost repus de Adrian după reprimarea răscoalei lui Bar Cohcbar. Vezi *Interpreter's Dictionary of the Bible*, 3, 423-435.

de la om, ca întreg. „Dacă moneda poartă chipul Cezarului", notează Grundmann, „omul poartă chipul lui Dumnezeu. Cezarul poate pretinde impozit, nu însă și adorare, care se cuvine numai lui Dumnezeu"[358].

Biserica, păstrând și scriind aceste cuvinte ale Domnului, se poziționează, pe de o parte, împotriva discursului curentului apocaliptic, care vede lumea lipsită cu totul de valoare și, pe de altă parte, împotriva mișcării zeloților, care se luptă cu lumea ca și cu o expresie a răului (Schweizer).

6.8. Întrebarea Saducheilor despre Înviere (12, 18-27) Mt. 22, 23-33; Lc. 20, 27-40

[18]Și au venit la El saducheii care zic că nu este înviere și-L întrebau zicând: [19]Învățătorule, Moise ne-a lăsat scris, că de va muri fratele cuiva și va lăsa femeia fără copil, să ia fratele său pe femeia lui și să ridice urmaș fratelui. [20]Și erau șapte frați. Și cel dintâi și-a luat femeie, dar, murind, n-a lăsat urmaș. [21]Și a luat-o pe ea al doilea, și a murit, nelăsând urmaș. Tot așa și al treilea. [22]Și au luat-o toți șapte și n-au lăsat urmaș. În urma tuturor a murit și femeia. [23]La înviere, când vor învia, a căruia dintre ei va fi femeia? Căci toți șapte au avut-o de soție. [24]Și le-a zis Iisus: Oare nu pentru aceasta rătăciți, neștiind Scripturile, nici puterea lui Dumnezeu? [25]Căci, când vor învia din morți, nici nu se mai însoară, nici nu se mai mărită, ci sunt ca îngerii din ceruri. [26]Iar despre morți că vor învia, n-ați citit, oare, în cartea lui Moise, când i-a vorbit Dumnezeu din rug, zicând: "Eu sunt Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov"? [27]Dumnezeu nu este Dumnezeul celor morți, ci a celor vii. Mult rătăciți.

[358] Teofilact generalizează expresia „cele ale Cezarului" și o aplică și la alte îndatoriri ale omului, cum ar fi, de ex., grija pentru trup: „Cezar este fiecăruia dintre noi și nevoia trupului. Deci Domnul poruncește să dăm și trupului hrana obișnuită și îmbrăcămintea necesară".

Saducheii[359], care apar acum pentru întâia oară în Evanghelia după Marcu[360], ajută fruntea căpeteniilor religioase ale iudeilor împotriva lui Iisus. Ca cei ce refuzau credința în înviere (v. 13; vezi și F. A. 23, 8) încearcă, stând atât împotriva fariseilor, cât și în special a lui Iisus, să ia în râs această credință prin referirea la o anume, probabil inventată[361], împrejurare în care șapte frați s-au căsătorit cu aceeași femeie, fiecare după moartea celuilalt frate, conform prevederii din Deut. 25, 5-10. După această prevedere mozaică despre căsătoria de levirat, fratele celui mort era dator să ia de soție pe văduva fratelui său, ca să „ridice sămânța fratelui său". Saducheii îl întreabă pe Iisus în împrejurarea la care s-au referit, a căruia din cei șapte va aparține femeia la învierea morților[362].

În răspunsul Său, Iisus îi ceartă pentru două motive: a) că nu cunosc Scripturile și b) că nesocotesc puterea lui Dumnezeu (v. 24); cel de-al doilea este o consecință a celui dintâi. Viața omului după moarte nu se sprijină pe vreo însușire pe care o deține omul de la sine, ci este dar al puterii lui Dumnezeu cel viu. Comuniunea cu Dumnezeu cel viu nu se întrerupe prin moarte, ci se continuă. Dacă pentru continuarea lumii acesteia este necesară căsătoria, pentru condițiile lumii viitoare a nestricăciunii, căsătoria va fi de prisos. "Căci căsătoria pentru stricăciunea noastră se face acum, ca prin nașterea de fii să nu pierim, de la un neam la altul trăgându-ne."; atunci însă, „de

[359] Despre saduchei, vezi art. din *ΘΗΕ*, 10, 1113-1114 și S. Agouridis, *Ἱστορία τῶν χρόνων τῆς Κ. Διαθήκης*, 1980, 335.

[360] Între 12, 17 și 12, 18 din Evanghelia după Marcu și în șirul discuțiilor lui Iisus cu conducătorii religioși ai iudaismului, anumiți tâlcuitori așează episodul femeii adultere (In. 7, 53 – 8, 11), pe care îl și explică în acest loc (de ex., Grundmann).

[361] Izvoarele rabinice vorbesc despre cazul unui frate, din treisprezece frați, care s-a căsătorit pe baza Legii cu cele 12 văduve ale fraților săi morți, care nu aveau urmași; vezi Billerbeck 3, 647.

[362] La fraza „la înviere, când vor învia" anumite manuscrise (Σιν, β, C*, L, Δ, Ψ) omit „când vor învia", armonizând evident textul cu cel de la Lc. 20, 33. Noi o socotim ca expresie inițială, deoarece corespunde stilului paralelismelor pe care le întâlnim adesea în Evanghelii; expresia este mărturisită în A, K, Π, X, colecțiile bizantine, în multe traduceri vechi, etc.

vreme ce nu ne vom mai strica, ci vom rămâne aceiaşi, de aceea şi căsătoria se va lua de la noi" (Teofilact). În această stare nouă de nestricăciune, oamenii vor fi "ca îngerii în ceruri"[363]. Despre Învierea morţilor, Iisus citează ca loc de bază din Scriptură încredinţarea lui Dumnezeu făcută lui Moise „din rug", adică în locul acela din Scriptură în care se vorbeşte despre rug[364], în Ieş. 3, 2-6: "Eu sunt Dumnezeul lui Avraam şi Dumnezeul lui Isaac şi Dumnezeul lui Iacov". Concluzia care reiese din această încredinţare se exprimă în versetul 27: "nu este Dumnezeul celor morţi, ci al celor vii". Ar fi fost cu totul fără de sens aceste cuvinte ale lui Dumnezeu, care se referă la Patriarhii morţi de foarte multă vreme, dacă aceştia nu vor învia.

Deja acest pasaj vechi-testamentar este conţinut în rugăciunea pe care o rosteşte de două ori pe zi israelitul credincios: în binecuvântarea a doua a lui Shemoneh Esreh[365] se aduce mulţumire lui Dumnezeu pentru protecţia pe care a arătat-o faţă de părinţi şi care este o garanţie pentru continuarea credincioşiei lui Dumnezeu: "Bine eşti cuvântat, Doamne, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac şi Dumnezeul lui Iacov, Dumnezeule Cel Preaînalt... scutul nostru şi apărătorul părinţilor noştri, Cel ce ai arătat credincioşie în toate neamurile".

Credincioşia lui Dumnezeu în legământul Său este o garanţie pentru învierea morţilor, fiind însoţită de puterea creării unei lumi noi în dărâmăturile stricăciunii. Învierea este prezentată, în textele iudaice, nu atât ca o temă antropologică, cât mai ales ca o temă legată de dreptatea dumnezeiască şi de puterea lui Dumnezeu – lucru pe care îl accentuează cu autoritate Iisus, în

363 Vezi învăţătura legată de aceasta în Apocrifele Vechiului Testament: *Aἰθ.᾿Ενώχ* 51, 4. *104. Συρ. Βαρούχ* 51, 9.

364 ῾Ο βάτος- ἡ βάτος: în textele epocii Noului Testament se găseşte şi ca masculin şi ca feminin; vezi pasajul paralel de la Lc. 20, 37: „ἐπί τῆς βάτου"

365 Binecuvântarea lui Shemoneh Esreh este adusă şi analizată de F. Dreyfus, înfruntând pe toţi comentarorii care nu văd în pasajul Ieş. 3, 6 fie şi o directă afirmare a învierii morţilor. Vezi articolul său „L' argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts (Marc 12, 26-27)", *RB* 66(1959), p. 213-14.

răspunsul Său către saduchei, pe care iarăşi îi mustră cu asprime pentru rătăcirea lor la sfârşitul pericopei ("mult rătăciţi").

Teologia creştină, prin cel dintâi teolog, Apostolul Pavel, va recunoaşte o primă manifestare a puterii lui Dumnezeu asupra stricăciunii morţii în Învierea lui Hristos, care este începutul învierii celor adormiţi (I Cor. 15)[366]. Credinţa creştinului, aşa cum este formulată în Simbolul de credinţă – "aştept învierea morţilor" – presupune recunoaşterea atotputerniciei lui Dumnezeu pentru crearea din nou a unei lumi noi, precum şi pentru începerea unei lumi noi deja în Învierea lui Hristos.

6.9. Cea mai mare poruncă (12, 28-34) Mt. 22, 34-40; Lc. 10, 25-28

28Şi apropiindu-se unul din cărturari, care îi auzise vorbind între ei şi, văzând că bine le-a răspuns, L-a întrebat: Care poruncă este întâia dintre toate? 29Iisus i-a răspuns că întâia este: "Ascultă Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn". 30Şi: "Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău şi din toată puterea ta". Aceasta este cea dintâi poruncă. 31Iar a doua e aceasta: "Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi". Mai mare decât acestea nu este altă poruncă. 32Şi I-a zis cărturarul: Bine, Învăţătorule. Adevărat ai zis că unul este Dumnezeu şi nu este altul afară de El. 33Şi a-L iubi pe El din toată inima, din tot sufletul, din tot cugetul şi din toată puterea şi a iubi pe aproapele tău ca pe tine însuţi este mai mult decât toate arderile de tot şi decât toate jertfele. 34Iar Iisus, văzându-l că a răspuns cu înţelepciune, i-a zis: Nu eşti departe de împărăţia lui Dumnezeu. Şi nimeni nu mai îndrăznea să-L mai întrebe.

Întrebarea unui cărturar către Iisus despre cea mai importantă poruncă („Care poruncă este întâia dintre toate?") este păstrată şi de ceilalţi doi sinoptici, cu deosebirea că în relatarea lor intenţia cărturarului este să „ispitească" pe Iisus (la Luca

366 Vezi B. Στογιάννου, *῾Η ᾿Ανάστασις τῶν νεκρῶν. Εἰσαγωγικά προβλήματα καί ἑρμηνεία τοῦ Α Κορ 15, Θεσσαλονίκη 1977.*

discuţia foloseşte ca introducere la parabola samarineanului milostiv), în timp ce, după relatarea lui Marcu, cărturarul pune întrebarea când a văzut[367] că Iisus „bine le-a răspuns" saducheilor; desigur la sfârşitul relatării se notează că Iisus a lăudat înţelepciunea interlocutorului Său şi i-a zis: „nu eşti departe de Împărăţia lui Dumnezeu".

Întrebarea cărturarului se explică prin discuţiile interminabile ale vremii despre numărul poruncilor Legii, despre cea mai importantă dintre ele şi despre posibilitatea de a se rezuma mai multe porunci în mai puţine sau într-una singură. Astfel, de exemplu, în textele rabinice există o istorisire[368] despre un oarecare păgân, care vrând să se facă prozelit, s-a adresat către cunoscutul rabin Şamai şi a cerut să îl înveţe toată Legea cât timp va sta într-un picior; când a fost izgonit de acela, s-a dus la Hilel, care i-a rezumat toată Legea în fraza: „ce ţie nu-şi place, altuia nu-i face, aceasta este toată Tora, toate celelalte sunt comentarii ale acesteia". Prin urmare, unii învăţători de Lege, iudei, nu făceau deosebire între porunci mai importante sau mai puţin importante, în timp ce alţii credeau că cele 613 porunci ale Legii se puteau rezuma în câteva; după rabinul Şamai, Moise a primit pe Sinai 613 porunci, pe care David, în Ps. 14, le-a redus la 11, apoi Isaia (33, 15) la 6, Miheea (6, 8) la 3, iarăşi Isaia (56, 1) la 2 şi, în sfârşit, Avacum (2, 4) la una: „Iar dreptul din credinţa în Mine va trăi" (după o altă tradiţie, reducerea finală la una s-a făcut de către Amos 5, 4).

Răspunzând la întrebarea cărturarului, Iisus aminteşte ca cea dintâi şi cea mai importantă poruncă, dragostea totală faţă de Dumnezeu, care este formulată în Deut. 6, 4-5 (cunoscuta *Shema*, pe care israeliţii o rosteau în timpul rugăciunii lor în fiecare dimineaţă şi seară) şi deopotrivă de importantă ca aceea a dragostei faţă de aproapele (Lev. 19, 18). Vezi şi Rom. 13,8-10: „că cel care iubeşte pe aproapele a împlinit legea. Pentru că

[367] În loc de „ἰδών" din v. 28, anumite manuscrise au „εἰδως" ($\Sigma\iota\nu^2$, A, B, man. biz. minuscule); „ἰδών" din ediţiile critice se sprijină pe Σιν*, C, (D), L, W, Θ, Ψ, ş.a..
[368] Vezi Billerbeck 1, 357.900.907.

poruncile: să nu săvârşeşti adulter; să nu ucizi... şi orice altă poruncă ar mai fi se cuprind în acest cuvânt: Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi... iubirea este deci împlinirea legii".

Cărturarul cunoscător al Vechiului Testament, care, după cum se vede din nota introductivă a versetului 28, ţinea de partida fariseilor (vezi Mt. 22, 34), e de acord cu Iisus, adăugând cuvinte din Deut. 4, 35; I Regi 15, 22 şi Is. 45, 21, rezumând înţelesul lor în cuvintele versetului 33b, că dragostea către Dumnezeu şi către aproapele „este mai mult decât toate arderile de tot şi decât toate jertfele". Astfel cărturarul, şi clar că şi evanghelistul care adaugă cuvintele, se întoarce împotriva acelor iudei care credeau că legea despre jertfe este cea mai importantă poruncă. Iisus recunoaşte că interlocutorul Său a răspuns „cu înţelepciune" şi îi spune că nu este departe de Împărăţia lui Dumnezeu. Firesc, recunoaşterea şi mărturisirea despre cea mai importantă poruncă este un pas important pentru ca cineva să se apropie de lumea nouă pe care Iisus o vesteşte şi o întrupează; rămâne însă împlinirea acestei porunci pentru intrarea omului în lumea Împărăţiei lui Dumnezeu.

Rezumarea legii lui Dumnezeu la porunca iubirii de Dumnezeu şi de aproapele o subliniază mai ales Părinţii tâlcuitori: „Căci nu este adevărată iubirea de Dumnezeu a celui ce nu o are pe cea către aproapele"[369]. Iubirea de Dumnezeu, când nu este însoţită de iubirea de aproapele, duce la făţărnicie.

6.10. Întrebarea despre Mesia ca Fiu al lui David (12, 35-37) Mt. 22, 41-46; Lc. 20, 41-44

35Şi învăţând Iisus în templu, grăia zicând: Cum zic cărturarii că Hristos este Fiul lui David? 36Însuşi David a zis întru Duhul Sfânt: "Zis-a Domnul Domnului meu: Şezi de-a dreapta Mea până ce voi pune pe vrăjmaşii tăi aşternut picioarelor Tale". 37Deci însuşi David

[369] Victor al Antiohiei; vezi şi H. Montefiore, „Thou Shalt love thy neighbor as thyself", *NT* 4 (1962), 157-170.

Îl numeşte pe El Domn; de unde dar este fiul lui? Şi mulţimea cea multă Îl asculta cu bucurie.

Discuţiile lui Iisus cu reprezentanţii diferitelor grupări religioase ale iudaismului, pe care le redă evanghelistul în această unitate, se referă la teme de bază care se discutau în lumea iudaică a acelei vremi. Dacă evangheliştii le inventează, o fac deoarece prin aceste discuţii se dă şi răspunsul Bisericii din timpul autorilor Evangheliilor la întrebările sau la provocările iudeilor.

Ultima discuţie a unităţii este provocată chiar de către Iisus, Care, pe când învăţa în templu (unde îl aflăm foarte des în unitatea capitolelor 11-13, aşa cum am notat deja), se referă la părerea cărturarilor că Mesia va fi „Fiul lui David"[370] şi întreabă, adăugând versetul din Ps. 109, 1, cum este posibil să Îl socotească pe Mesia Fiu al lui David, de vreme ce însuşi psalmistul însuflat de Dumnezeu Îl numeşte Domn al său. La aşteptarea cărturarilor, care este în general aşteptarea iudeilor acelei vremi despre Mesia politic, Fiul lui David, care va elibera pe Israel şi va institui împărăţia în Ierusalim, aduce împotrivă Ps. 109, 1: „Zis-a Domnul Domnului meu, şezi de-a dreapta Mea până ce voi pune pe vrăjmaşii Tăi aşternut picioarelor Tale" (v. 36) – un verset pe care Noul Testament îl foloseşte des, deoarece îl socoteşte ca împlinindu-se la Înălţarea lui Hristos de-a dreapta Tatălui (F. A. 2, 34; Rom. 8, 34; I Cor. 15, 25; Efes. 1, 20; Col. 3, 1; Evr. 1, 3; 8, 34; 10, 12).

Iisus pune întrebarea fără să aştepte un răspuns; El nu încearcă să „îi ispitească" pe iudei – aşa cum se întâmplă în întrebările precedente ale lor către El – ci vrea să-i înveţe „caracteristicile" lui Mesia şi să arate impasul erminiei iudaice la Scripturi: dacă David, „în Duhul Sfânt", îl numeşte pe Mesia Domn al său, „de unde dar este fiul lui?" (v. 37). Pentru Biserică

370 Despre acest titlu hristologic, vezi G. Schneider, „Vorgeschichte des christologischen Prädikats 'Sohn Davids' ", *Trierer Theologische Zeitschrift* 80 (1971), p. 247-253; F. Neugebauer, „Die Davidssohnfrage (Mk 12, 35-37) und der Menschensohn", *NTS* 21 (1974/75), p. 81-108.

nu există impas: Mesia din punct de vedere genealogic este fiu al lui David (vezi Rom. 9, 5), dar este şi Domnul din vremurile din urmă, Domnul tuturor şi, prin urmare, Domn şi al lui David. Sau, dacă exprimăm acest adevăr prin termenii teologici ai Părinţilor, Mesia ca om este urmaş al lui David, dar ca Dumnezeu este Domn al lui David.

Prin această întrebare la care nu s-a dat răspuns (Matei notează că „nimeni nu putea să-I răspundă cuvânt şi nici n-a mai îndrăznit cineva, din ziua aceea, să-L mai întrebe" 22, 46) Iisus nu-i acuză pe iudei pentru faptul că îl socotesc pe Mesia urmaş al lui David, ci pentru aceea că rămân numai la originea Sa omenească şi Îl circumscriu în propriile lor vederi politice, fără să priceapă ceea ce a spus David „în Duhul Sfânt", că Mesia este Domnul căruia toţi Îi sunt datori cu supunere. Este clar că avem înaintea noastră o „expresie a hristologiei puterii. David cel slăvit şi mare devine punct de referinţă şi măsură de comparaţie, ca să se accentueze deosebirea de fiinţă, supremaţia şi unicitatea lui Mesia şi a puterii Sale" (D. Trakatellis).

6.11. Critica adusă cărturarilor (12, 38-40) Mt. 23, 1-36; Lc. 20, 45-47

38Şi le zicea în învăţătura Sa: Luaţi seama la cărturari cărora le place să se plimbe în haine lungi şi să li se plece lumea în pieţe, 39Şi să stea în băncile dintâi în sinagogi şi să stea în capul mesei la ospeţe, 40Ei, care secătuiesc casele văduvelor şi de ochii lumii se roagă îndelung, îşi vor lua mai multă osândă.

Evanghelistul nu uită să noteze, în versetul 37b al paragrafului precedent, satisfacţia poporului pentru răspunsurile date de Iisus conducătorilor iudei, lăsând astfel să se înţeleagă că poporul nu-şi aprecia în mod deosebit căpeteniile religioase. În versetele 38-40, el osândeşte slava deşartă şi făţărnicia mai ales a cărturarilor care aveau, se presupune, o cunoaştere mai largă a Legii. Matei păstrează un rechizitoriu mai amănunţit împotriva cărturarilor şi fariseilor în versetele 23, 1-36, din care

numai 1, 6-7a, 14 sunt paralele cu versetele 38-40 ale lui Marcu, osândind îndeosebi obiceiurile cărturarilor de a umbla „în haine lungi", de a le place să fie salutați la întâlnirile lor din piețe, de a prefera locurile dintâi în sinagogi şi locuri distinse la ospețe (v. 38-39). Despre ce haine este vorba, mai exact? Probabil este vorba despre „talith", adică mantia pe care o purtau de obicei cei învățați (învățătorii de lege) şi care avea câteva elemente distinctive ca mărime, fel şi formă (vezi Mt. 23, 5: „căci îşi lățesc filacteriile şi îşi măresc ciucurii de pe poale")[371]. După o altă părere, este vorba nu despre un veşmânt special, ci despre îmbrăcămintea sărbătorească a sabatului[372].

În versetul 40 este osândită rapacitatea învățătorilor de lege iudei, care cu fățărnicie se arătau interesați de văduvele[373] neprotejate şi, ca protectori legali, îşi însuşeau (literal "secătuiesc") averile acelora. Îşi arată în afară evlavia prin rugăciuni lungi, ca să creadă ceilalți că sunt credincioşi. Câteva manuscrise[374] omit pe "şi" în versetul 40, unind „care se roagă" cu „care secătuiesc casele văduvelor", drept care fraza are înțelesul că prin arătarea faptului că se roagă pentru văduve le mănâncă acelora averea. Desigur, Iisus nu osândeşte în nici un caz rugăciunile lungi (El Însuşi este descris în Evanghelii că „a petrecut noaptea în rugăciune către Dumnezeu, Lc. 6, 12"), ci rugăciunile fățarnice, pe care aceia le făceau „spre a fi văzuți" (Mt. 6,1) şi care urmăresc un anume scop.

La sfârşitul versetului 40 se spune că aceştia vor suferi o pedeapsă mai aspră, deoarece ascund, prin haina credincioşiei, care „la vedere" este mincinoasă şi fățarnică, nu numai lipsa de dragoste către aproapele (vezi 12, 31 ş.u.), ci şi pornirea lor

---

371 Billerbeck 2, 31-33. „Filacteriile" sunt acele „tephillim" pe care le purtau israeliții, după Ieşire 13, 9, legate la cap şi la mâini, ca să le amintească de studiul Torei; despre „ciucuri", vezi Num. 15, 18 ş.u.; Deut. 22, 12. Mai multe despre filacterii şi ciucuri, vezi la anexele Tephilim şi Çiçjjoth lui Billerbeck IV, I, 250 ş.u., 277 ş.u..

372 Vezi R.H. Rengstorf „Διαστολαί der Schriftgelehrten. Eine Erläuterung zu Mk 12, 38", *Abraham unser Valter. Festschrift O. Michel*, 1963, p. 383-404.

373 Şi pe orfani, după cum adaugă man. D, W, f^{13}, 28, 565, it.

374 D, f^{1}, f^{13}, traduceri copte.

rapace. Descoperirea fățărniciei căpeteniilor religioase iudaice este făcută cu mânie, chiar dacă aceasta nu este subliniată la modul expres de evanghelişti; ea se întrevede însă în cuvintele lui Iisus şi este notată de evanghelişti, deoarece o mânie asemănătoare se poate dezlănțui şi într-un caz similar de ipocrizie în mediul creştin.

6.12. Cei doi bănuți ai văduvei (12, 41-44) Lc. 21, 1-4

41 Şi şezând în preajma cutiei darurilor, Iisus privea cum mulțimea
aruncă bani în cutie. Şi mulți bogați aruncau mult. 42 Şi venind o
văduvă săracă, a aruncat doi bani, adică un codrant. 43 Şi chemând la
Sine pe ucenicii Săi le-a zis: Adevărat grăiesc vouă că această văduvă
săracă a aruncat în cutia darurilor mai mult decât toți ceilalți.
44 Pentru că toți au aruncat din prisosul lor, pe când ea, din sărăcia ei,
a aruncat tot ce avea, toată avuția sa.

În antiteză cu mai sus osândita cucernicie fățarnică a cărturarilor, în versetele 41-44 se descrie darul sincer al unei văduve, în Templu. Nu au dreptate comentatorii care susțin că această scurtă relatare se leagă de cea precedentă numai prin cuvântul comun „văduvă". Legătura, credem, este mult mai adâncă: ea se bazează pe semnalarea opoziției dintre credința fățarnică şi cea sinceră. Istorisirea este „un post scriptum la paragraful precedent", precum scrie, în felul lui caracteristic, Lane.

Iisus, care încă se află în Templu (vezi 12,35), îi observă pe cei ce aruncă daruri în „cutia" care se afla în curtea interioară a templului, curtea femeilor. "Γαζοφιλάκιον" (de la cuvântul persan "gaza" care înseamnă tezaur, vistierie, totalitatea lucrurilor mobile de valoare) este vistieria Templului, formată din 13 chivote, care aveau partea de sus, pe unde se aruncau daruri, în formă de pâlnie. Cei ce puneau, arătau banii pe care îi dăruiau preotului slujitor, care controla autenticitatea monezii, striga valoarea şi scopul sumei şi apoi arunca banul în cutia

respectivă[375]. Între cei ce dăruiau Iisus a deosebit o văduvă care a adus „doi bănuţi, adică un codrant" (v. 42). „Λεπτό" este denumirea grecească pentru cea mai mică monedă iudaică de aramă. Este semnificativ faptul că Marcu explică cititorilor săi că cei doi bănuţi echivalează cu un „codrant" roman. *Quadrans* este ¼ din *assarios* sau 1/40 dintr-un dinar, pentru că dinarul avea 10 assari.

Iisus le explică ucenicilor Săi că acea văduvă a dăruit „mai mult decât toţi" deoarece, în timp ce toţi au dăruit din prisosul lor, ea a dat din strictul necesar, tot ceea ce avea, „toată avuţia ei" (v. 44). Ca un cunoscător al inimilor, Iisus spune că darul acelei femei era toată averea ei. Prin „mai mult decât toţi" nu a exprimat o analogie matematică: „nu valoarea a măsurat-o, ci intenţia", după Victor al Antiohiei. Pentru că darul cel mai bineplăcut lui Dumnezeu nu este cel ce se săvârşeşte fără durere în ceea ce priveşte întregul averii, ci cel care aduce cu sine o privare a celui care dăruieşte. Importanţă are „dăruitorul şi nu darul"; elementul duhovnicesc şi interior, şi nu evenimentul material; gradul jertfirii de sine, şi nu cantitatea contribuţiei[376].

6.13. Cuvântul eshatologic (13, 1-37) Mt. 24, 1-51; Lc. 21, 5-36

1Şi ieşind din templu, unul dintre ucenicii Săi I-a zis: Învăţătorule, priveşte ce fel de pietre şi ce clădiri! 2Dar Iisus a zis: Vezi aceste mari clădiri? Nu va rămâne piatră peste piatră să nu se risipească.

3Şi şezând pe Muntele Măslinilor, în faţa templului, Îl întrebau, de o parte, Petru, Iacov, Ioan şi cu Andrei: 4Spune-ne nouă când vor fi acestea? Şi care va fi semnul când va fi să se împlinească toate acestea? 5Iar Iisus a început să le spună: Vedeţi să nu vă înşele cineva. 6Căci mulţi vor veni în numele Meu, zicând că sunt Eu, şi vor amăgi pe mulţi. 7Iar când veţi auzi de războaie, şi de zvonuri de războaie, să nu vă tulburaţi, căci trebuie să fie, dar încă nu va fi sfârşitul. 8Şi se va

375 Vezi Billerbeck 2, 37-45 şi Grundmann, la pasaj.

376 Părerea cercetătorului englez expusă în Comentariul lui Trembelas, la pasaj.

ridica neam peste neam şi împărăţie peste împărăţie, vor fi cutremure pe alocuri şi foamete şi tulburări vor fi. Iar acestea sunt începutul durerilor. 9Luaţi seama la voi înşivă. Că vă vor da în adunări şi veţi fi bătuţi în sinagogi şi veţi sta înaintea conducătorilor şi a regilor, pentru Mine, spre mărturie lor. 10Ci mai întâi Evanghelia trebuie să se propovăduiască la toate neamurile. 11Iar când vă vor duce ca să vă predea, nu vă îngrijiţi dinainte ce veţi vorbi, ci să vorbiţi ceea ce se va da vouă în ceasul acela. Căci nu voi sunteţi cei care veţi vorbi, ci Duhul Sfânt. 12Şi va da frate pe frate la moarte şi tată pe copil şi copiii se vor răzvrăti împotriva părinţilor şi îi vor ucide. 13Şi veţi fi urâţi de toţi pentru numele Meu; iar cel ce va răbda până la urmă, acela se va mântui.

14Iar când veţi vedea urâciunea pustiirii, stând unde nu se cuvine - cine citeşte să înţeleagă - atunci cei ce vor fi în Iudeea să fugă în munţi, 15Şi cel de pe acoperiş să nu se coboare în casă, nici să intre ca să-şi ia ceva din casa sa, 16Şi cel ce va fi în ţarină să nu se întoarcă îndărăt, ca să-şi ia haina. 17Dar vai celor ce vor avea în pântece şi celor ce vor alăpta în zilele acelea! 18Rugaţi-vă, dar, ca să nu fie fuga voastră iarna. 19Căci în zilele acelea va fi necaz cum nu a mai fost până acum, de la începutul făpturii, pe care a zidit-o Dumnezeu, şi nici nu va mai fi. 20Şi de nu ar fi scurtat Domnul zilele acelea, n-ar scăpa nici un trup, dar pentru cei aleşi, pe care i-a ales, a scurtat acele zile. 21Şi atunci dacă vă va zice cineva: Iată, aci este Hristos, sau iată acolo, să nu credeţi. 22Se vor scula hristoşi mincinoşi şi prooroci mincinoşi şi vor face semne şi minuni, ca să ducă în rătăcire, de se poate, pe cei aleşi. 23Dar voi luaţi seama. Iată dinainte v-am spus vouă toate.

24Ci în acele zile, după necazul acela, soarele se va întuneca şi luna nu-şi va mai da lumina ei. 25Şi stelele vor cădea din cer şi puterile care sunt în ceruri se vor clătina. 26Atunci vor vedea pe Fiul Omului venind pe nori, cu putere multă şi cu slavă. 27Şi atunci El va trimite pe îngeri şi va aduna pe aleşii Săi din cele patru vânturi, de la marginea pământului până la marginea cerului.

28Învăţaţi de la smochin pilda: Când mlădiţa lui se face fragedă şi înfrunzeşte, cunoaşteţi că vara este aproape. 29Tot aşa şi voi, când veţi vedea împlinindu-se aceste lucruri, să ştiţi că El este aproape, lângă uşi. 30Adevărat grăiesc vouă că nu va trece neamul acesta până ce nu vor fi toate acestea. 31Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece.

[32]Iar despre ziua aceea şi despre ceasul acela nimeni nu ştie, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl. [33]Luaţi aminte, privegheaţi şi vă rugaţi, că nu ştiţi când va fi acea vreme. [34]Este ca un om care a plecat în altă ţară şi, lăsându-şi casa, a dat puterea în mâna slugilor, dând fiecăruia lucrul lui, iar portarului i-a poruncit să vegheze. [35]Vegheaţi, dar, că nu ştiţi când va veni stăpânul casei: sau seara, sau la miezul nopţii, sau la cântatul cocoşilor, sau dimineaţa. [36]Ca nu cumva venind fără veste, să vă afle pe voi dormind. [37]Iar ceea ce zic vouă, zic tuturor: Privegheaţi!

Capitolul 13 al Evangheliei cuprinde cuvintele lui Iisus legate de distrugerea iminentă a Ierusalimului, distrugere care vine ca o preînchipuire a sfârşitului lumii. În general, acest capitol este numit de comentatori „cuvântul eshatologic", „cuvântul apocaliptic", „apocalipsa sinoptică" sau „mica apocalipsă" şi se poartă multe discuţii în comentariile şi în monografiile speciale[377] despre caracterul, scopul, suportul apocaliptic, autenticitatea şi unitatea acestui cuvânt al lui Iisus, care este cel mai amplu din toată Evanghelia lui Marcu.

Faptul că imaginile şi reprezentările folosite sunt cunoscute din textele apocaliptice iudaice este de netăgăduit şi se va arăta şi mai clar în timpul tâlcuirii versetelor, luate în mod separat, prin prezentarea textelor apocaliptice paralele. Aceasta nu înseamnă însă că Biserica reproduce textele iudaice adaptându-le la prezentul pe care îl trăieşte sau că apocaliptica iudaică este sânul (din care s-a născut) teologia creştină. Imaginile cunoscute

[377] Din bogata bibliografie contemporană vezi, legat de această problemă, G. R. Beaslay-Murray, *Jesus and the Future. An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13 with special reference to the Little Apocalypse Theory*, 1954; idem, *A Commentary on Mark Thirteen*, 1957; G. Conyelmann, „Geschichte und Eschaton nach Mc 13", *ZNW* 50 (1959), p. 210-221 (= *Theologie als Schriftauslegung*, 1974, p. 62-73); Ch. Perrot, „Essais sur le discours eschatologique", *RSR* 47 (1959), p. 481-514. L. Hartman, *Prophecy Interpreted. The Formulation of some jewish Apocalyptic Texts and the Eschatological Discourse Mark 13 Par*, 1966; R. Pesch, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mark 13*, 1968; L. Gaston, *No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalim in the Synoptic Gospels*, 1970; F. Rousseau, „La structure de Marc 13", *Biblica* 56 (1975), p. 157-172.

cititorilor ajută la înţelegerea mesajului pe care îl transmite Iisus şi pe care îl notează evanghelistul. Din explicarea fiecăreia în parte, se va vedea că nu este vorba de *vaticinia ex eventu*, ci de proorocii ale lui Iisus. La această tradiţie a cuvintelor lui Iisus se va referi, două decenii mai târziu, Apostolul Pavel (vezi I Tes. 2, 3 ş.u.), mult înainte ca acestea să fie scrise de evanghelist, în cele din urmă.

Pe drept s-a făcut observaţia, de către Lohmeyer, că în Mc. 13 lipsesc temele de bază ale apocalipticii iudaice, ca de exemplu determinarea temporală a sfârşitului lumii, ideea mesianică naţională, stăpânirea iudaică peste neamuri, expresii ale răzbunării faţă de alte popoare, etc.. Elementul care stăpâneşte este îndemnul (desigur Lane observă existenţa a 19 imperative în capitol) şi întărirea ucenicilor şi, normal, a întregii Biserici, ca să nu se clatine din cauza suferinţelor, pentru că Domn al acestei stări de fapt va fi Însuşi Hristos, Care spune „toate" de mai înainte (v. 23), ca ei să nu „se tulbure", să nu „se îngrijească dinainte", să „rabde până la sfârşit" şi, în principal, să „privegheze". Hristos Însuşi „îi va aduna pe aleşii Săi din cele patru vânturi, de la marginile pământului şi până la marginile cerului" şi Duhul Sfânt îi va lumina pe ucenici să vorbească cu îndrăzneală când vor fi duşi la judecată. Prezent şi viitor, dezastrul iminent al Ierusalimului şi prevestirea sfârşitului lumii se împletesc într-o vedere generală a istoriei, al cărei moderator este Dumnezeu, chiar dacă puterile potrivnice par că au triumfat pe moment.

Sfârşitul iminent, care constituie şi tema apocalipticii iudaice, este diminuat prin semnalarea perspectivei istorice a activităţii evanghelizatoare a Bisericii (vezi v. 7, „încă nu va fi sfârşitul"; v. 10, „ci mai întâi Evanghelia trebuie să se propovăduiască la toate neamurile"; v. 13 „iar cel ce va răbda până la urmă..."). Această perspectivă a perioadei de timp istorice nu anulează porunca "Luaţi aminte, privegheaţi şi... căci nu ştiţi când va fi acea vreme" (v. 33) şi „privegheaţi" (v. 36).

La întrebarea dacă în capitolul 13 avem o cuvântare continuă a lui Iisus, care provine din diferite împrejurări ale activităţii amintită în tema timpului din urmă, comentatorii

contemporani răspund, susținând al doilea caz – părere care se întemeiază şi pe faptul că diferite cuvinte din capitolul 13 se regăsesc şi separate în alte contexte ale Evangheliilor sinoptice. Ceea ce ne interesează aici, pentru erminia care va urma, este faptul că evanghelistul Marcu, ca de altfel şi ceilalți sinoptici, redă tradiția conform căreia Iisus, înainte de pătimirea Sa, a adresat ucenicilor cuvinte de mângâiere (vezi Mt. 24 şi Lc. 21), referindu-se la evenimentele mai de pe urmă, accentuând însă datoria care le revine acestora în prezentul în care trăieşte Biserica. Această conexiune strânsă, a aşteptării sfârşitului şi a activității în prezentul istoric, însuflețeşte viața liturgică, spiritul activ şi viața în general a Bisericii ortodoxe.

În sfârşit, facem observația că, deşi imaginile apocaliptice folosite aici sunt străine de epoca noastră – cu toate că anumite evenimente semnificative contemporane le fac deosebit de actuale – ceea ce contează pentru cititorul Evangheliei şi în cazul particular al capitolului 13 este mesajul încurajator care apare din acesta: destinele şi sfârşitul lumii, cu toate suferințele şi nenorocirile, cu biruințele pasagere ale înşelătorilor şi ale antihriştilor, se află în mâinile lui Dumnezeu. Cine uită acest adevăr, este surprins de evenimente şi „se tulbură", în timp ce acela care trăieşte acest adevăr în trupul Bisericii simte bucurie pentru venirea Domnului. Şi, cât timp aşteaptă, lucrează cu trezie pentru vestirea Evangheliei „la toate neamurile" (v. 10).

Temele abordate în capitolul 13 sunt următoarele: a) Proorocia nimicirii Ierusalimului (v. 1-2 şi 4-20); b) Pericolele din zilele din urmă din partea înşelătorilor şi a antihriştilor (v. 3-6 şi 21-23); c) Venirea Domnului (v. 7-8 şi 24-27); d) Prigoanele şi suferințele ucenicilor (v. 9-13); e) Semnele care prevestesc sfârşitul (v. 28-31); f) Priveghere în vederea sfârşitului (v. 32-36).

Din constatarea că majoritatea temelor sunt abordate în două unități paralele, se poate trage cumva concluzia că ele se contopesc în general în două grupări de cuvinte ale lui Iisus? Fără nici o legătură cu răspunsul la această întrebare, forma actuală a cuvântului eshatologic al lui Iisus prezintă, aşa cum deja am notat, o conexiune strânsă între prezent şi viitor, între nimicirea Ierusalimului şi sfârşitul lumii.

Motivul pentru cuvântul eshatologic îl constituie faptul că unul dintre ucenicii lui Iisus se minunează de pietrele uriaşe şi clădirile strălucitoare ale Templului (v. 1) din care ieşea Iisus, după ce învățase în el şi Îşi arătase prin fapte puterea mesianică. În timp ce ucenicii erau impresionați de strălucirea prezentului, Iisus vede şi prevesteşte în spatele acestor pietre de mare cinste suferința iminentă ce urma să vină, când Templul va fi nimicit, încât nu va mai rămâne în picioare nici o piatră (v. 2). Desigur, nu este vorba despre *vaticinum ex eventu*, adică despre proorocia care s-a pus pe seama lui Iisus din cele ce au fost apoi, aşa cum corect observă Schweizer, deoarece în acest caz ar fi trebuit să existe în cuvintele lui Iisus descrierea distrugerii Templului prin incendiere, de către oştirile romane, lucru ce s-a întâmplat în anul 70 d.H., după cum descrie istoricul Iosif[378].

Somptuozitatea Templului era de o aşa natură, încât se spunea într-un oarecare text rabinic: "Cine nu a văzut Ierusalimul în măreția lui, nu a văzut niciodată în viața sa un oraş mai fermecător. Şi cine n-a văzut niciodată Templul cu toate zidirile lui, nu a văzut niciodată în viața lui o zidire strălucitoare"[379]. A se avea în vedere faptul că Templul cu toate zidirile aferente lui cuprindea 1/6 din Ierusalim.

Cuvintele lui Iisus despre Templu se află în continuarea predicilor amenințătoare ale proorocilor Vechiului Testament (vezi Mih. 3, 12; Ier. 7, 14; 26, 6,18), dar le depăşesc prin declararea unui templu „nefăcut de mână" şi a unei noi închinări în locul celei vechi. O referire la astfel de cuvinte ale lui Iisus se face în istorisirea Pătimirii prin cuvintele versetelor 14, 58; 15, 29,care pot trimite, cel puțin în prima parte a lor, la acest verset 2.

---

[378] Războiul iudaic 6, 250. Vezi îndeosebi 6, 271: „Arzând templul , era pradă celor ce-l călcau, iar cei prinşi erau omorâți cu miile; şi nu era milă nici pentru vârsta fragedă, nici pentru bătrânețile cărunte, ci şi copii şi bătrâni şi laici şi preoți în acelaşi fel erau uciși ..." şi 7, 3: „Iar celălalt zid al cetății în întregime în acelaşi fel l-au distrus berbecii, ca niciodată să nu mai fie locuit de credință, dacă va mi fi dat vreodată celor ce vor veni".

[379] TB Sukka 41b. Baba Bathra 4a, anexă la Lane. Vezi şi descrierea Templului făcută de Iosif, *Arheologia iudaică* 15, 11, 3.

Pe când Iisus stă pe Muntele Măslinilor, alături de templu, este întrebat de cei patru ucenici mai întâi chemați, de Petru, Iacov, Ioan şi Andrei despre timpul („când") în care se vor întâmpla cele cuprinse în versetul 2 şi despre „semnul" care îl va precede şi îl va prevesti. Astfel, ucenicii cei întâi chemați la vrednicia apostolească devin primitorii ultimei descoperiri a lui Iisus (Grundmann). Trebuie să se noteze că Iisus nu răspunde la "când"-ul ucenicilor care, prin această întrebare amintesc de scriitorii apocaliptici iudei care încearcă să calculeze şi să determine timpul eshatonului, ci, prin cele ce zice în versetul 5 ş.u., mută gândul ucenicilor de la nimicirea Templului la "semnele" care vor precede sfârşitul lumii, începând cu cererea de a priveghea ("Luați aminte"), pe care o reia şi în versetele 23, 33, 36. Aceste semne sunt: ivirea falşilor mesia, care îi vor înşela pe oameni[380], războaie şi zvonuri de războaie, ridicarea neamurilor unele împotriva altora, cutremure şi foamete. Şi toate acestea sunt "începutul durerilor". Ele "trebuie" ("δει") cu orice chip să se întâmple, "dar încă nu va fi sfârşitul" (v. 5-8). "Durerile" ("durerile lui Mesia") sunt un termen tehnic care în iudaism arată suferințele de dinainte de epoca mesianică, suferințe şi dureri care duc la naşterea, la venirea lui Mesia[381]. Aici, prin acest termen, se arată necazurile vremurilor din urmă despre care se vorbeşte şi în continuarea capitolului 13 dar şi în alte pasaje ale Noului Testament[382]. Corect tâlcuite, cuvintele lui Iisus, care iarăşi amintesc de predica profetică a Vechiului Testament[383], nu presupun imediat un sfârşit iminent al istoriei,

[380] Falşi Mesia se arătaseră şi în lumea iudaică (vezi F.A. 5, 36; 21, 38; Iosif Flaviu, *Arheologia iudaică* 18, 1, 1. 3, 5), dar gândul lui Iisus se întoarce mai ales spre antihriştii lumii creştine (vezi, de ex., F. A. 20, 29; I In. 2, 18) sau chiar şi către antihirist (vezi II Tes. 2, 3), despre care vezi cuv. „ἀντίχριστος"*ΛΒΘ*, p. 100-102.

[381] Billerbeck I, p. 905. 4, p. 477.

[382] Col. 1, 24; Mt. 24, 21,29; F.A. 14, 22; Vezi şi Is. 13, 8; 26, 17; Mih. 4, 9 ş.u.; Os. 13, 13 ş.a..

[383] Cele despre falşii Mesia ne aduc în minte descrierea profeților falşi (vezi Ier. 23, 13; 32, 8 ş.u.); cele despre războaie şi zvonuri de războaie ne

ci prevederea unei perioade istorice şi a unei activități a Bisericii mai înainte de sfârşit, pe care însă Biserica o trăieşte intens, ca pe un prezent continuu.

În versetele 9-10, Iisus vorbeşte de mai înainte despre necazurile ucenicilor care vor fi duşi, după modelul Lui Însuşi, în fața judecătorilor, la conducători şi împărați, ca să dea mărturie despre credința lor. Verstele 11-13 prezintă, în sistemul cunoscut al paralelismului membrelor, pe care Iisus obişnuieşte să îl folosească în învățătura Sa[384], aceeaşi temă, dar prin adăugarea de elemente noi, cum ar fi luminarea lor de către Sfântul Duh pentru ceea ce vor trebui să spună şi ura lumii față de ei din pricina numelui lui Hristos (vezi In. 15, 18,19; 17,14). „Deci întreit este războiul", notează Victor al Antiohiei, „cel din partea celor din casă, din partea înşelătorilor, cel din partea potrivnicilor. Dar mai mare este mângâierea". Amândouă unitățile de versete se sfârşesc prin obligația misionară a ucenicilor şi, desigur, a Bisericii, în pofida piedicilor şi necazurilor: cea dintâi unitate se încheie prin „mai întâi Evanghelia trebuie să se propovăduiască la toate neamurile" (despre „trebuie", vezi şi versetul 7 – „trebuie să fie"), iar cea de-a doua prin „cel ce va răbda până la sfârşit, acela se va mântui". De altfel, obligația misionară a Bisericii este prezentată ca o poruncă de bază a lui Hristos Cel Înviat la sfârşitul Evangheliei (16, 15 şi Mt. 28, 19). Condițiile istorice neprielnice nu înseamnă pentru Biserică a da înapoi de la datorie, ci o activitate intensă pentru promovarea mesajului creştin. Părerea câtorva comentatori protestanți contemporani, că Iisus aştepta sfârşitul istoriei ca ceva eminent (vezi explicația la 9, 1) este părtinitoare şi nesocoteşte pasaje importante din Noul Testament şi, de asemenea, se află cu siguranță în antiteză deplină cu cuvintele tâlcuite aici. Pentru a scăpa din impas, aceşti comentatori pun versetele 7, 10 şi 13 din capitolul 13 pe

amintesc de pasajele Is. 13, 6 ş.u., 17, 14; Ier. 4, 19 ş.u., 6, 29 ş.u., Ioil 2, 1 ş.u., Naum 2, 11 ş.a..

[384] Vezi, legat de aceasta, C.F. Burney, *The Poetry of Our Lord*, 1925, 16, 20, ş.u.. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 105, 117.

seama evanghelistului (adică le socotesc un adaos ulterior al Bisericii) şi nu pe seama lui Iisus. Cu adevărat este, fără îndoială, faptul că Iisus vorbeşte des despre criza iminentă cu scopul de a îndemna la priveghere continuă (vezi, de altfel, versetele 29, 33, 36 ale capitolului) dar paralel, şi înainte şi după Înviere, dă porunca propovăduirii Evangheliei „la toate neamurile" („la toată făptura"), lucru care necesită un interval mare de timp. Vezi parabolele din capitolul 4, unde imaginile semănatului, încolţirii, creşterii şi rodirii presupun viaţă, progres, evoluţie; ele nu exprimă o relaţie statică între semănatul prezent şi rodirea viitoare, ci o evoluţie dinamică a vieţii în istorie.

Proorocia nimicirii Templului (v. 1-2) se continuă în versetele 14-20, prin vestirea marii încercări care se leagă de distrugerea Ierusalimului. Expresia „urâciunea pustiirii" (v. 14), prin care este introdusă descrierea dramatică, provine din cartea lui Daniel (9, 27; 11, 31; 12, 11), unde se face referinţă la profanarea Templului pe care a făcut-o Antioh al IV-lea Epifanis în 168 î.Hr., prin aceea că a aşezat în el statuia lui Zeus şi a jertfit porc (vezi şi I Macab. 1,54 ş.u.). Prin profanarea templului va începe şi catastrofa prevestită. La întrebarea ce înţelege Iisus prin această expresie, pentru noi enigmatică, au fost date diferite răspunsuri de către comentatori. În mod anticipat trebuie a se nota că Iisus socoteşte faptul iminent, de aceea şi recomandă fuga imediată din oraş, şi că pentru evanghelistul care redă cuvintele lui Iisus faptul este deja cunoscut. Aceştea din urmă se întemeiază pe părerea că expresia „cel ce citeşte să înţeleagă" este o însemnare a evanghelistului, care obişnuieşte astfel de propoziţii puse între paranteze sau explicative în Evanghelia sa (vezi 2, 10,28; 3, 30; 7, 3-4,11b,19b; 16, 4b ş.a.).

Legat de evenimentul la care face aluzie Iisus, nu există o unitate de păreri între comentatori. Deja Teodoret al Cyr-ului, prin însemnarea sa, că „aceste spuse, în multe feluri sunt înţelese de dumnezeieştii Părinţi", ne permite să presupunem că exista o diversitate de opinii. El însuşi mai întâi se referă la pângărirea templului de către Antioh şi apoi de către Pilat, apoi tâlcuieşte cuvântul lui Iisus ca referindu-se la antihrist,

bazându-se pe cele amintite despre „omul nelegiuirii" din I Tes. 2, 3 ş.u.. Victor, preot al Antiohiei, se referă la părerile altora, probabil dinaintea lui, după care unii înţeleg prin „urâciune" pe soldaţii care au intrat în Templu (pe romani mai degrabă), iar alţii pe "spurcăciunea celui care atunci a venit în cetate" (probabil a lui Titus). El însuşi susţine a doua părere („care mi se pare că are dreptate"). Părerea că prin "urâciunea pustiirii" se înţelege nu cuceritorul cetăţii, ci însuşi comandantul roman Tit (de altfel "ἑστηκότα" este masculin – *constructio ad sensum*)[385], o susţin comentatorii mai vechi sau mai noi[386]. Dintre cei din urmă, Haenchen vorbeşte despre puterile romane, în general, care impun cu forţa cultul împăratului. Părerea despre oştirile romane îşi are ecoul şi în relatarea paralelă a lui Luca (21, 20 „iar când veţi vedea Ierusalimul înconjurat de oşti, atunci să ştiţi că s-a apropiat pustiirea lui").

Alţi interpreţi văd împlinindu-se proorocia lui Iisus prin stabilirea zeloţilor iudei în templu în timpul revoltei lor împotriva romanilor[387]. Aceşti interpreţi aduc mărturia lui Iosif, cel ce descrie pângărirea templului de către zeloţi[388]. Mulţi, întemeindu-se pe genul masculin al lui " ἑστηκότα", înţeleg pe antihrist, de care vorbeşte şi Apostolul Pavel în II Tes. 2,3 ş.u.[389]. E-adevărat, unii comentatori ai acestei partide cred că cuvintele versetelor 14-20 fac referire nu la distrugerea Ierusalimului ci la încercarea ultimelor zile. Dar şi cei care se referă la vreo persoană sau eveniment istoric nu omit să noteze că, în paralel, se face şi o anume referire la intenţia lui Caligula, din 40 d.Hr., de a aşeza statuia sa în templul lui Solomon, lucru care, în cele din urmă, a fost zădărnicit de moartea sa din anul 41 d.Hr.. În sfârşit, alţii, chiar dintre comentatorii mai vechi, recunoscând greutatea de explicare, aleargă la tâlcuirea alegorică:

---

385 Blass-Debrunner, § 143, 3.

386 Zigaben, Pesch, Haenchen ş.a..

387 Trembelas, Lane, ş.a..

388 *Războiul iudaic* 4, 162 ş.u., 388.

389 Teodorit, Lohmeyer, Branscomb, Schniewind, Schmid şi W. Bauer la cuvântul „βδέλυγμα".

de exemplu, Teofilact scrie: „Urâciunea pustiirii este tot gândul satanic care este în locul cel sfânt al minții noastre. Atunci ... cel ce mărturiseşte să alerge pe munții virtuților"[390].

Propoziția din paranteză, „cel ce citeşte să înțeleagă", arată faptul că pentru cititorul epocii evanghelistului, înțelesul expresiei „urâciunea pustiirii" era mai clar decât pentru cititorul de azi. În orice caz, oricare persoană ar fi înțeleasă în acest verset, care desigur are legătură cu distrugerea Ierusalimului de către oştirile romane, acea persoană este o prevestire a antihristului şi o întrupare a puterii răului, care îşi începe lucrarea sa nimicitoare din templul lui Dumnezeu. Vioiciunea expresiilor şi îndemnurile directe (fuga grăbită în munți, rugăciunea de a nu se întâmpla aceasta iarna etc.) arată clar că este vorba de o distrugere iminentă a cetății sfinte; despre faptul că distrugerea despre care se vorbeşte aici de mai înainte nu are elemente hiperbolice, se poate convinge oricine citind descrierea asediului şi a distrugerii Ierusalimului pe care o face Iosif[391]. Distrugerea va fi atât de înfiorătoare, încât ea este adusă ca o imagine şi ca o preînchipuire a sfârşitului lumii. Cele două realități se împletesc în cuvintele lui Iisus şi în condeiul lui Marcu, astfel încât gândul cititorului să meargă de la una la alta. De aceea, credem că oricine ar fi acea persoană care este urâciune în ochii lui Dumnezeu şi ai oamenilor, acea persoană a fost prefigurată prin Antioh Epifanis şi prefigurează, la rândul ei, pe cel ce este „omul nelegiuirii, fiul pierzării, potrivnicul, care se înalță mai presus de tot ceea ce se numeşte Dumnezeu, sau se cinsteşte cu închinare, aşa încât să se aşeze el în templul lui Dumnezeu, dându-se pe sine drept dumnezeu" (II Tes. 2, 3-4).

Îndemnul lui Iisus – „cei ce vor fi în Iudeea să fugă în munți" – a fost urmat de creştinii maicii Bisericilor, Ierusalimul, care, aşa cum se istoriseşte de către Eusebiu[392], au părăsit

[390] Vezi şi Talasie monahul: „Arată foarte clar că locul cel sfânt şi templul este mintea omului, în care demonii prin gândurile pătimaşi ale sufletului fac pustiire, punând idolul păcatului" (Cramer 1, 197).

[391] *Războiul iudaic*, cartea a 5-a.

[392] *Istoria Bis.* III 5, 3. BEΠ 19, 253; vezi şi Epifanie, *Împotriva ereziilor* 29, 7. PG 41, 401.

Ierusalimul când a început războiul iudaic şi au fugit în Pella din Decapole. Faptul că zilele fugii sunt decisive este arătat şi în îndemnurile versetului 15 ş.u.: cel ce se află pe „acoperiş"[393] să se grăbească să fugă fără a intra în casă ca să ia ceva cu el. Cine lucrează la câmp să nu se întoarcă înapoi la casa sa ca să-şi ia haina; deosebit de dureroasă va fi fuga pentru femeile însărcinate şi cele ce alăptează. De aceea şi rugăciunea tuturor către Dumnezeu trebuie făcută pentru a nu se întâmpla acest eveniment în timpul iernii; asemenea „necazuri" nu s-au întâmplat de când s-a zidit lumea, nici nu se vor mai întâmpla. Purtarea de grijă a lui Dumnezeu însă pentru „cei aleşi", va avea ca urmare scurtarea timpului încercării. Cuvintele lui Iisus, despre faptul că acea situație e hotărâtoare, amintesc expresii paralele ale proorocilor Vechiului Testament[394]. Chiar dacă dau impresia „exagerării semitice" (Lane), ele nu iau parte deloc la realitatea pe care o descrie Iosif, în legătură cu distrugerea Ierusalimului.

În versetele 21-23, Iisus revine la tema înşelării oamenilor de către hristoşi mincinoşi şi prooroci mincinoşi (vezi deja v. 3-6), dar acum tema este aşezată în contextul confuziei care domneşte în situații istorice dificile, cum ar fi cea din versetul 14 ş.u.. Accentul îndemnului se află pe purtarea de grijă a lui Dumnezeu pentru „cei aleşi", care nu trebuie să se tulbure, devreme ce Iisus „le-a spus lor toate".

Deja s-a accentuat mai înainte că pustiirea Ierusalimului este icoana şi preînchipuirea crizei finale. Aici însă ea se vede mai clar, prin cele care urmează în versetele 24-27, despre venirea Fiului Omului, care este descrisă prin manifestări deja cunoscute din profeții Vechiului Testament[395]. Trei sunt punctele de bază ale descrierii: schimbarea feței actuale a lumii

[393] „Δῶμα" este etajul de sus al caselor palestiniene, un fel de terasă sau mansardă în care se putea urca pe o scară exterioară; acest spațiu era folosit pentru odihnă sau rugăciune (vezi F.A. 10, 9).

[394] Vezi de ex. Ier. 30, 7; Ioil 2, 2; Baruh 2, 2; ş.a.

[395] Vezi mai ales Dan. 7, 13; Is. 13, 10; 34, 4; Iez. 32, 7-8; Amos 8, 9; Ioil 2, 30; Zah. 2, 10; Deut. 30, 4. Din literatura apocaliptică iudaică, vezi 4 Ezdra 9, 3; 13, 30. *Apocalipsa siriacă a lui Baruh* 27, 2-13; 48, 32; 70, 8-9 ş.a..

(vezi şi v. 31), venirea slăvită şi cu putere a Fiului Omului şi adunarea celor „slăviți" din toate marginile pământului. Cel de-al treilea element trebuie completat prin cele ce se spun în alte texte ale Noului Testament despre învierea şi judecata generală (de exemplu, Mt. 25, 31-46; I Cor. 15; I Tes. 4, 13-18 ş.a.); aici, ca de altfel în capitolul 13 în general, domină tema purtării de grijă a lui Dumnezeu pentru cei „aleşi".

La întrebările „când vor fi acestea" şi „care va fi semnul", din versetul 4, Iisus răspunde, între altele, prin parabola smochinului (v. 28-31)[396]: aşa cum se poate înțelege că se apropie vara în momentul în care ramurile smochinului se schimbă primăvara şi încep să dea frunze, tot aşa cineva poate avea şi sentimentul sfârşitului care se apropie, atunci când vede că se împlinesc cele vestite în cuvântul eshatologic din capitolul 13. Încredințarea din versetul 30, că acest neam încă va mai exista „până ce vor fi toate acestea", ridică întrebarea dacă „toate acestea" se referă la distrugerea Ierusalimului sau la semnele care prevestesc sfârşitul. Teofilact îndepărtează greutatea, susținând că prin „neamul acesta" se înțelege neamul creştinilor, care nu va lipsi din istorie până la sfârşitul lumii. Mai corectă este tâlcuirea conform căreia, aşa cum am arătat deja, imaginea distrugerii Ierusalimului şi a judecății finale se leagă într-o unitate, pentru a se putea face trecerea imediat de la una la alta. Catastrofa istorică iminentă prevesteşte evenimentele din urmă, pe care Biserica le trăieşte ca o realitate prezentă, a cărei împlinire este totdeauna „la uşă". Autenticitatea şi constanța cuvintelor lui Iisus sunt accentuate în versetul 31 (vezi şi Mt. 5,18).

Cuvântul eshatologic se sfârşeşte cu învățătura despre necunoaşterea „zilei aceleia şi a ceasului"[397], necunoaşterea

[396] Mai multe despre parabolă vezi în articolul lui J. Dupont, „La parabole du figuier qui bourgeonne", *RB* 75 (1968), p. 526-48.

[397] Prin „ziua" sau „ziua Domnului" se înțelege atât în Vechiul Testament (Amos 8, 3; 9, 11; Mih. 4, 6; 5, 9; 7, 11; Ioil 3, 18; Zah. 9, 16), cât şi în Noul Testament (Filip. 1, 6,10; I Cor. 1, 8; 5, 15; I Tes. 5, 2; II Tes. 2, 2 ş.a.), ziua judecății finale. Vezi D. Kaimakis, „Ἡ ἡμέρα Κυρίου στούς προφῆτες τῆς Π.Δ." *ΕΕΘΣΘ* (1986).

timpului, adică a timpului judecății finale (v. 32-36). Astfel, la „când"-ul ucenicilor se dă hotărât răspunsul că „nimeni nu ştie, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl" (v. 32)[398]. „Nici Fiul", după erminia dominantă la Părinții Bisericii, se referă la firea omenească a lui Hristos. Chiril al Alexandriei, de exemplu, scrie „Prin urmare, nu este neştiința lui Dumnezeu Cuvântul, ci a chipului de rob, care cunoaşte toate acestea la vremea în care le va descoperi Dumnezeirea care este în El". Iar Sfântul Vasile cel Mare: "Deci mintea lui Marcu despre aceasta este: despre ziua aceea şi ceasul nimeni nu ştie, nici îngerii lui Dumnezeu, dar nici Fiul nu o cunoaşte, ci numai Tatăl; căci de la Tatăl este dată cunoştința". În sfârşit, Teofilact notează că Iisus zice aceste cuvinte din motive pedagogice, ca să evite mai multe întrebări ale ucenicilor despre ziua aceea.

Comentatorii mai noi, evitând formulările hristologice, susțin că centrul de greutate al frazei lui Iisus se află pe accentuarea nevoii de a priveghea a Bisericii în vederea ceasului judecății, pe care, în afară de Tatăl „nu-l ştie nimeni" (vezi şi v. 33, „că nu ştiți când va fi acea vreme" şi v. 35, „că nu ştiți când va veni stăpânul casei"; vezi şi F.A. 1, 8). De altfel, în continuarea cuvântului eshatologic se expune încă o dată şi, desigur, prin repetarea unor expresii asemănătoare, cererea de a priveghea, prin parabola portarului (v. 33-36), care este introdusă prin „Luați aminte, privegheați", care constituie leit-motivul capitolului 13. Omul din pildă, înainte de plecarea sa, aşează diferite responsabilități robilor, „dând fiecăruia lucrul lui", iar portarului îi porunceşte să fie în veghe continuă, pentru că nu se ştie când se va întoarce: „sau seara, sau la miezul nopții, sau la cântatul cocoşului, sau dimineața". Este forte interesantă şi vrednică de luat în seamă erminia particularizantă şi existențială a lui Teofilact, conform căreia "seară este sfârşitul, când moare omul la bătrânețe; iar miezul nopții, când

[398] Despre problema criticii textuale care există la pasajul paralel Mt. 24, 36, la care multe manuscrise omit „nici Fiul", vezi M. Siotis, „Τό ἀπόρρητον τῆς ἡμέρας καί τῆς ὥρας τῆς Δευτέρας Παρουσίας", *Θεολογία* 58 (1987), p. 7-35.

la vârsta de mijloc va muri. Iar la cântatul cocoşilor, când cuvântul – adică partea cea cuvântătoare – ajunge la desăvârşire... Iar dimineaţa este vârsta cea cu totul copilărească. Deci se cuvine ca toţi să poarte de grijă pentru sfârşit.". Trebuie în sfârşit a se nota că cererea de a priveghea este adresată nu numai ucenicilor ci, prin ei, tuturor membrilor Bisericii: "Iar ceea ce vă zic vouă, zic tuturor: Privegheaţi".

Înţelesurile teologice centrale ale cuvântului eshatologic se pot rezuma în felul următor:

a) în pofida suferinţelor, a războaielor şi a catastrofelor care caracterizează istoria omenească, "Domn al casei" este Dumnezeu, Cel ce o călăuzeşte "către sfârşit";

b) treaba credincioşilor nu este calculul temporal al sfârşitului („când"), ci privegherea continuă în vederea sfârşitului, lucru pe care îl accentuează imnele Bisericii noastre şi, îndeosebi, cele din Postul Mare.

c) prezent şi viitor, adică eclesiologie şi eshatologie, sunt atât de indisolubil legate în cuvintele lui Iisus, pe care le transmite Marcu în capitolul 13, încât fiecare moment al vieţii istorice a Bisericii să fie cea mai potrivită ocazie de activitate misionară „la toate neamurile", dar, în acelaşi timp, şi "vremea" în care este posibilă şi probabilă neaşteptata venire a Fiului Omului pentru judecata lumii.

7. PATIMILE ŞI ÎNVIEREA (14, 1 – 16, 8)

Cititorul Evangheliei este pregătit încă din primele pagini pentru evenimentul Pătimirii lui Iisus şi al Învierii, eveniment care constituie punctul culminant al Evangheliei[399]. Colaborarea dintre farisei şi irodiani, cu scopul final de a-L anihila pe Iisus (3, 6), cuvinte ale lui Iisus Însuşi, ca de exemplu: *când se va lua mirele de la ei* (2, 20), *este scris despre Fiul Omului că va să pătimească multe şi să fie defăimat* (9, 12), *puteţi să beţi paharul pe care îl beau Eu*...(10, 38), *Fiul Omului*...*a venit ca să-şi dea sufletul răscumpărare pentru mulţi* (10, 45), parabole precum cea a lucrătorilor răi (12, 1-12), gesturi ale lui Iisus cum ar fi dezlegarea odihnei Sabatului – care aducea după sine, conform cu Legea iudaică, pedeapsa cu moartea (Ieş. 31, 14. Num. 15, 32-36) – şi, în sfârşit, cele trei prevestiri clare ale Patimii Sale (8, 31; 9, 31; 10, 33-34), îndreptăţesc observaţia potrivită a lui M. Kähler, că: „Evangheliile sunt în principal istoria Pătimirii lui Iisus, cu o introducere amplă"[400]. Aceeaşi observaţie este valabilă şi pentru

---

[399] Din bogata bibliografie despre relatările pătimirii lui Iisus, vezi următoarele: G. Bertram, *Die Leidensgeschischte Jesu und der Christuskult*, 1922; J. Finegan, *Die Überlieferung der Leidensgeschichte* 1934; K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des N.T.* 1949; J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, 1960; P. Winter, *The Trial of Jesus*, 1961; P. Benoit, *Passion et Résurrection du Seigneur*, 1966; L. Schenke, *Studien zur Passiongeschichte des Markus*, 1971; G. Schille, „Das Leiden des Herrn. Die Evangelische Passiontradition und ihr Sitz im Leben", *ZThK* 52 (1955), 161-205; G. Schneider, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, 1973; J. Schreiber, *Die Markuspassion*, 1969 şi I. Karavidopoulos, *Τό Πάθος τοῦ Χριστοῦ κατά τάς διηγήσεις τῶν Συνοπτικῶν εὐαγγελίων*, 1974. Despre pericopele din acest capitol se va aminti bibliografia ajutătoare acolo unde este nevoie.

[400] M. Kähler, *Der sogennante historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, 1892 (reeditată în 1956), p. 59, nota 1.

celelalte Evanghelii ale Noului Testament. Este bine, desigur, să se sublinieze şi constatarea că, faţă de informaţiile evangheliştilor despre viaţa, faptele şi învăţătura lui Iisus, în general, istorisirile lor referitoare la Pătimire (Mc. 14-15; Mt. 26-27; Lc. 22-23) sunt mai detaliate, mai dense şi constituie punctul în care cei trei evanghelişti se întâlnesc nu numai între ei, ci şi cu cel de-al patrulea Evanghelist. Iar aceasta deoarece Crucea lui Iisus împreună cu Învierea constituie centrul credinţei Bisericii primare şi pentru că este de la sine înţeles că, după cum în jurul acestui centru s-au dezvoltat viaţa liturgică, cele dintâi imne, întâia predică misionară, tot aşa şi istorisirile evanghelice concentrează şi îşi concentrează atenţia asupra acestui eveniment central al credinţei şi istoriei creştine[401].

Aceste istorisiri îi arată pe Sfinţii Evanghelişti nu numai nişte simpli colectori şi transmiţători ai Tradiţiei Bisericii, aşa cum afirmă adepţii metodei istorico-critice a Formei (*Formgeschichte*), ci teologi călăuziţi de Duhul Sfânt în expunerea evenimentului central al istoriei proto-creştine.

Pe lângă elementele particulare pe care le are istorisirea fiecărui evanghelist, istorisirile tuturor prezintă următoarele elemente caracteristice:

a. Aceste istorisiri ale evangheliştilor sunt numite la nivel internaţional "istoria Pătimirii" (*Passiongeschichte*); ele nu constituie însă, în sensul propriu al cuvintelor, o istorie a Pătimirii, ci interpretarea Pătimirii şi evaluarea ei teologică pentru Biserică, în care viaţa ei liturgică şi gândirea ei teologică se mişcă în jurul axei evenimentelor Pătimirii. Pentru evanghelişti, e de cea mai mare importanţă nu atât acrivia istorică seacă, cât interpretarea teologică, fără ca aceasta să însemne în nici un fel nepăsare faţă de istoricitatea evenimentelor. Astfel se şi explică faptul că uneori succesiunea evenimentelor este deosebită de la un evanghelist la

---

401 Poate aceste gânduri l-au dus pe E. Trocmé, în *La formation de l' Evangile selon Mark*, 170 ş.u., să susţină că Evanghelia după Marcu a circulat în două etape, prima constituită din relatarea pătimirii şi Învierii (cap. 14-16), iar cea de-a doua din editarea celeilalte părţi (cap. 1-13). Această părere nu a fost primită de cercetători, deoarece sparge unitatea primei Evanghelii, care are ca ax central şi culme finală Pătimirea lui Iisus.

altul, este deosebită chiar formularea cuvintelor lui Iisus sau a cuvintelor altor persoane, adresate lui Iisus. Este vrednic de luat în seamă, în acest punct, următoarea observaţie a lui Zigaben: "Trebuie să mai ştim că evangheliştii câteodată vestesc învăţăturile şi minunile lui Hristos după ordinea legii istoriei, iar câteodată nu păstrează ordinea, grăbindu-se numai să le vestească".

Evangheliştii nu scriu după modelul lucrărilor istorice din lume, nici nu expun factorii istorici care au dus la prinderea şi omorârea lui Iisus, ci prezintă taina Crucii, aşa cum se desfăşoară pe scena istoriei şi se realizează pentru mântuirea oamenilor, în pofida împotrivirii celor din urmă faţă de împlinirea ei. De aceea şi povestirile lor sunt sobre şi scurte, fără exaltări sentimentale sau descrieri dramatice de stări sufleteşti ale martorilor oculari, care ar avea ca scop să provoace cititorului emoţii puternice. Ţelul istorisirilor este exaltarea caracterului soteriologic al evenimentelor şi promovarea importanţei acestora pentru Biserică.

b. Evangheliştii leagă faptele privitoare la Pătimirea lui Hristos de prevestirile Vechiului Testament referitoare la acestea, fie prezentând în chip neschimbat textele despre împlinirea acestor evenimente, fie relatând faptele cu terminologia Vechiului Testament. Astfel, ei vor să accentueze faptul că evenimentele istorisite au legătură directă cu iconomia lui Dumnezeu pentru mântuirea omenirii, întocmai cum această iconomie a fost formulată în chip pregătitor în Vechiul Testament. Deci, Pătimirea lui Iisus nu este determinată de factori din lume, ci de voia lui Dumnezeu-Tatăl pentru mântuirea oamenilor.

c. În relatările Pătimirii se remarcă un anume ton apologetic, care are două direcţii: pe de o parte, se subliniază predarea cea de voie a lui Iisus spre pătimire şi cunoştinţa Lui de mai-înainte despre aceasta şi, pe de alta, se scoate în evidenţă încercarea procuratorului roman al Iudeii de a-L achita, aşa încât să se impute iudeilor responsabilitatea pentru omorârea Lui. Acest din urmă fapt ar putea fi socotit o apologie îndreptată către cei din afara Bisericii şi, desigur, către stăpânirea romană, deci prima apologie către membrii Bisericii.

În sfârşit, relatările Pătimirii se fac ecoul, cel puţin în anumite puncte, tradiţiei liturgice a Bisericii, în interiorul căreia

au fost scrise. Această caracteristică ne permite să recunoaştem ca *Sitz im Leben* al acestor relatări viaţa liturgică a Bisericii, desigur fără ca aceasta să excludă şi folosirea paralelă a lor la predica misionară către cei din afara Bisericii. De exemplu, aşezarea din trei în trei ore a episoadelor răstignirii în relatarea lui Marcu (15, 1,25,33,42) este probabil ecoul practicii liturgice a Bisericii Romei, chiar dacă nu dezvoltată în forma ei posterioară cunoscută, potrivit nevoilor sale.

În cercetarea actuală s-a pus problema care este cea mai veche relatare scrisă a Pătimirii. Astfel, cei din şcoala Criticii Formei, plecând de la poziţia lor generală, că evangheliştii sunt colecţionari şi recenzori ai tradiţiei creştine primare, susţin că înainte de scrierea Evangheliei după Marcu a existat în Biserică o relatare închegată a Pătimirii, care începea cu arestarea lui Iisus în Ghetsimani şi cuprindea apoi ancheta marelui sinedriu şi a lui Pilat şi răstignirea[402]. Cercetătorul romano-catolic X. Leon-Dufour[403], independent de cei din şcoala Criticii Formei şi cu un înţeles deosebit, acceptă existenţa unei relatări iniţiale, din care toţi evangheliştii împrumută ceva, fără a trece cu vederea şi tradiţia orală[404].

Prin depăşirea principiilor metodei istorico-critice a Formei de către nenumăraţi adepţi de astăzi ai metodei istorico-critice a Redactării (*Redactiongeschichte*), evangheliştii se arată a fi în principal şi prin excelenţă teologi, fiecare cu o tendinţă teologică proprie şi cu un scop care urmăreşte ceva anume – lucru care înseamnă, fără însă a fi şi mărturisit, întoarcere la aprecierea făcută de Părinţi, despre independenţa scriitoricească şi teologică

402 R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, p. 297, 301 ş.a. M. Dibelins, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, p. 178-9. K. L. Schmidt, *Die Rahmen der Geschichte Jesu*, p. 303-6. Desigur unii caută în cult Sitz im Leben – ul acestui început înainte de relatarea lui Marcu; vezi art. amintite , ale lui K.H. Schelkle, G. Bertram şi G. Schille.

403 „Récits de la Passion", *SDB* 6, 1454.

404 Unii cercetători susţin nu o relatare continuă, ci existenţa unor colecţii de relatări înainte de Marcu; Vezi H.W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, 1971; vezi şi P. Vasiliadis, „Ὄπισθεν τοῦ κατά Μάρκον εὐαγγελίου· Πρός μίαν γραπτήν πηγήν ", *ΔΒΜ* 1973, 52-60.

a Evangheliilor. Astfel, existenţa unei povestiri închegate a Pătimirii înainte de cea a lui Marcu este contestată astăzi la modul foarte serios de către cercetători[405] şi domină părerea că Marcu, cel dintâi dintre evanghelişti, este şi primul redactor al unei relatări închegate a Pătimirii, desigur, pe baza relatărilor separate existente mai înainte, mai veche decât aceasta fiind numai tradiţia orală despre evenimentele privitoare la răstignire.

Cercetătorii, căutând firul roşu al evanghelistului nostru în povestea Pătimirii, recunosc fie credinţa că la Pătimirea lui Iisus se împlinesc proorociile Vechiului Testament şi, în special, cântările despre Robul lui Dumnezeu care pătimeşte, despre care vorbeşte Isaia[406], fie părăsirea lui Iisus de către toţi[407], fie ideea dreptului care pătimeşte[408]. Credem că sensul pătimirii, care domină în întreaga Evanghelie (Pătimirea lui Mesia şi a ucenicilor Lui), atinge punctul cel mai înalt, aşa cum e şi firesc, în capitolele 14-15. Relatarea lui Marcu se caracterizează prin vioiciune şi expresivitate; cu toate că, desigur, în cea mai mare parte a ei, este posibil să se găsească şi la ceilalţi doi sinoptici (mai cu fidelitate la Matei, într-o redare deosebită a faptelor şi cu material adăugat la Luca), ea păstrează anumite detalii la care ceilalţi evanghelişti nu se referă[409]. Le vom arăta pe fiecare în timpul tâlcuirii.

405 J. Schreiber, *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtlische Untersuchung des Markusevangeliums*, 1967, p. 22, 83 ş.a. E. Güttgemanns, *Offene Fragen zum Formgeschichte der Evangelien*, 1970, p. 252. E. Linnemann, *op.cit.*, p. 54-69. G. Schneider, „Das Problem einer vormarkinischen Passionserzählung", *BZ* 16 (1972), p. 222-244. Idem, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, p. 13, 25 ş.a.

406 Ch. Maurer, „Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht der Markusevangeliums", *ZThK* 1953, p. 1-38.

407 M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, p. 194.

408 G. Schneider, *Die Passion Jesu*, p. 155 ş.u.

409 Trebuie notat că în întregul lor relatările evangheliştilor se completează unele pe altele; vezi şi observaţia teologică făcută de Dionisie al Alexandriei referitor la aceasta: „Dar Duhul cel Sfânt a suflat în fiecare evanghelist, alcătuind din glasul fiecăruia întreaga descoperire a Mântuitorului nostru.

7.1. Prologul Pătimirii şi înțelegerea pentru vânzarea lui Iisus (14, 1-2,10-11)
Mt. 26, 1-5,14-16; Lc. 22, 1-6.

[1]Şi după două zile erau Paştile şi Azimile. Şi arhiereii şi cărturarii căutau cum să-l prindă cu vicleşug, ca să-L omoare. [2]Dar ziceau: Nu la sărbătoare, ca să nu fie tulburare în popor.
[10]Iar Iuda Iscarioteanul, unul din cei doisprezece, s-a dus la arhierei ca să li-L dea pe Iisus. [11]Şi, auzind ei, s-au bucurat şi au făgăduit să-i dea bani. Şi el căuta cum să-L dea lor, la timp potrivit.

În relatările sinopticilor, istorisirea Pătimirii începe cu menționarea strădaniilor liderilor religioşi ai iudaismului pentru găsirea unei modalități de a-L prinde pe Iisus. Aceste strădanii sunt deja cunoscute cititorului Evangheliei din informațiile precedente (vezi 3, 6; 12,12), însă acestea se intensifică cu câteva zile înainte de Paştile anului[410] în care au avut loc evenimentele relatate de evanghelist şi, mai exact, cu două zile înainte de sărbătoare. Paştile, cea mai mare sărbătoare a iudeilor, ce se săvârşea în amintirea eliberării poporului lui Dumnezeu din Egipt, începea în ziua de 14 a lunii Nisan (sfârşitul lui Martie – începutul lui Aprilie) prin sacrificarea mielului pascal, care se consuma după apusul soarelui, adică la începutul zilei de 15 Nisan. Sărbătoarea continua cu săptămâna azimilor, de pe 15 Nisan până pe 21. Pe limba poporului, cuvintele „pascha" şi „azima" se foloseau cu acelaşi înțeles, ca să desemneze atât întâia zi a sărbătorii, cât şi întreaga săptămână[411].

Conducătorii religioşi ai iudeilor, cu toate că de multă vreme plănuiesc prinderea lui Iisus, nu îndrăznesc să inițieze vreo acțiune pe față împotriva Lui, deoarece se tem de o posibilă revoltă a poporului. Astfel *nu la sărbătoare* din versetul 2 nu înseamnă „după sărbătoare", nici „înainte de sărbătoare", ci departe de mulțimea adunată pentru sărbătoare (vezi în

[410] Despre determinarea mai exactă a anului (30 sau 33 d.Hr.), vezi calculul astronomic din J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, p.32 ş.u..
[411] Iosif Flavius, *Arheologia iudaică* 10, 70. 11, 109. 14, 21. 17, 213. 20, 106. *Războiul iudaic* 6, 423.

paralel la Lc. 22, 6 - *fără ştirea mulțimii*). Între conducători, cei dintâi sunt amintiți „arhiereii", la plural. Cu toate că arhiereu principal al anului era Caiafa, care a păstrat demnitatea din anul 18 până în anul 36 d.Hr., din pricina nepăsării lui față de interesele poporului şi a comportamentului său slugarnic față de romani, intervine energic Ana, predecesorul şi socrul său care, după informațiile celui de-al patrulea evanghelist, L-a interogat pe Iisus cel arestat.

Faptele arhiereilor şi cărturarilor, amintite în versetele 1-2, nu par să se încadreze în cadrele convocării fireşti a întregului Mare Sinedriu, ci mai degrabă constituie discuții neoficiale şi private, care au ca obiect *cum să-L prindă cu vicleşug ca să-L omoare.*

La dorința arhiereilor şi a celorlalți lideri religioşi răspunde Iuda (versetele 10-11), unul din cei doisprezece ucenici, care poartă şi numele de „Iscarioteanul"[412] nu numai aici, ci şi în alte locuri ale Evangheliilor (3, 19; Mt. 10, 4; Lc.6, 16; F.A. 1, 16,25; In. 12, 4). Încercările exegeților de a lega această numire cu înțelesul de „omul minciunii" sau „omul înşelăciunii"[413] sau de a o explica ca pe o transcriere grecească a latinescului *sicarius*[414], nu au fost încununate de succes. După părerea predominantă, numele acesta – pe care, de altfel, l-a purtat şi tatăl lui Iuda (vezi In. 6, 71; 13, 2) – arată locul de proveniență al familiei sale[415]. Sublinierea Evanghelistului, că Iuda este *unul dintre cei doisprezece* (cu toate că această calitate este deja cunoscută cititorilor Evangheliei), se face, după Sfântul Chiril al Alexandriei „spre arătarea răutății diabolice a trădătorului."

[412] „'Ισκαριώτης" după man. A, C3, W, f1, f13, colecțiile bizantine şi celelalte man. minuscule; „'Ισκαριώθ" după Σιν*, B, C* (grafie pe care o preia şi ediția critică Nestle-Aland); „ὁ 'Ισκαριώθ" după Σιν2, L, Θ, Ψ, 565, 892. „Σκαριώτης" după codicele D.
[413] B.C. Torrey, „The Name Iscariot", *HThR* 36 (1943), p. 51-62. Vezi şi Gärtner, *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iscariot*, 1957.
[414] O. Cullmann, *Der Staat im N.T.*, 1961, p. 10, care susține că Iuda provenea din partida zeloților şi mai ales din latura dură a lor, numită sicarii.
[415] „Iscariotean îl numea după numele oraşului; căci era şi un alt Iuda Leveul" (Hrisostom).

Bucuria arhiereilor şi a cărturarilor, cărora li se alătură, conform evanghelistului Luca, şi „păzitorii"[416], pentru înțelegerea cu Iuda este exprimată în continuare prin promisiunea recompensei în bani, pe care, conform lui Matei, acela însuşi o cere şi care, iarăşi conform lui Matei, este fixată la „treizeci de arginți" (Mt. 26, 15). După proorocul Zaharia (11, 12; vezi şi Ier. 39, 6-15), cu această sumă este recompensat păstorul izgonit din slujba lui. Poate prin referirea la pasajul acesta din Vechiul Testament, Matei vrea, pe de o parte, să sublinieze, din rațiuni apologetice, că trădarea nu era necunoscută lui Dumnezeu, devreme ce deja se spune despre ea mai înainte în Vechiul Testament şi, pe de alta, să coreleze trădarea cu respingerea lui Iisus de către iudei ca păstor al lor.

Aici se ridică întrebarea: cât de mult această recompensă este cauza cea mai adâncă a trădării sau pur şi simplu mobilul ei ultim? Textul nostru este scurt şi nu se avântă spre analize istorice sau psihologice. Este posibilă următoarea părere a câtorva exegeți contemporani: în atmosfera aşteptărilor mesianice național-politice ale epocii la care luau parte Iuda şi iudeii şi mai ales mişcarea zeloților, mulți şi-au pus nădejdile lor în Iisus; când Iuda a constatat că Învățătorul nu era eliberatorul politic, Mesia pe care îl aşteptau el şi compatrioții săi, atunci acesta a facilitat arestarea Lui de către conducătorii iudeilor. Dezamăgirea nu este deloc neglijabilă, într-o epocă de exaltare mesianică, provocând la o discuție serioasă despre cauza cea mai adâncă a trădării[417]. Că, de altfel, recompensa bănească putea să constituie motivul potrivit pentru manifestarea cauzei celei mai adânci este explicabil, de aceea şi foarte corect se condamnă „iubirea de argint" a lui Iuda în imnele din Săptămâna Mare.

[416] Lc. 22, 4. Soldații apar, de asemenea, la 22, 52. Vezi şi F.A. 4, 1-5,24-26. Garda polițienească a templului, formată din leviți, care făceau parte dintr-o oaste, cum ar fi Comandamentul General, dar cuprindea şi alți soldați inferiori.

[417] Despre zeloți, precum şi despre părerea destul de susținută despre decepția lui Iuda, vezi O. Cullmann, „Die Bedeutung der Zelotenbewegung für das N.T.", *Vorträge und Aufsätze*, 1966, p. 292-302. Nefondată este părerea, singulară de altfel, a lui R. Eisler (*Iisus împărat, nu împărățind*, 1929) că Iisus era El Însuşi zelot.

După discuțiile cu arhiereii, Iuda caută „vreme potrivită ca să-L dea lor". „Vremea potrivită" se determină mai bine prin „fără ştirea mulțimii", a lui Luca, adică departe de mulțime, pentru evitarea evenimentelor nedorite de conducătorii manifestărilor. Este cunoscut faptul că în timpul sărbătorii Paştilor se aduna la Ierusalim un număr mare de iudei ca să sărbătorească; se estimează numărul lor la aproape 200000[418]. Pentru că exista şi eventualitatea unor nereguli şi tulburări sau chiar a mişcărilor mesianice prin mulțime, stăpânitorii romani se mutau din Cezareea, care era sediul lor, în Ierusalim. Este vădit apoi gândul acestora, pentru că liderii religioşi doresc să înfăptuiască arestarea lui Iisus departe de mulțime. Exact în acest punct sfatul lui Iuda a fost foarte valoros, căci el cunoştea bine locul pe unde mergea în acele zile Iisus cu ucenicii Săi ca să scape de mulțimea mare de oameni (vezi şi Lc. 21, 37; 22, 39; In. 11, 54,57; 18, 2). Vezi şi Teofilact: „Căci aceia se temeau să nu nimerească atunci când [Iisus] învăța mulțimea, deci acela le-a promis să li-L dea lor când este singur."

A se nota, în sfârşit, că în această scurtă introducere a Pătimirii, atât a lui Marcu cât şi a celorlalți evanghelişti, se foloseşte verbul παραδιδόναι, care ne duce cu mintea la cântarea Robului lui Dumnezeu care pătimeşte, al lui Isaia (cap. 52-53), unde de asemenea acesta se află din abundență. Prin acest verb caracteristic şi, desigur, la diateza pasivă (παραδίδονται, παρεδόθη, etc.) se arată că, dincolo de toate câte se săvârşesc la nivel omenesc, istoric, Hristos „este predat" de către Dumnezeu la moarte „pentru păcatele" lumii; că, de exemplu, crucea lui Hristos nu este urmarea factorilor istorici şi lumeşti, ci manifestarea iubirii de oameni a lui Dumnezeu. De aceea şi acest verb caracteristic se întâlneşte şi în mărturisirile de credință creştine primare (de ex., Rom. 4, 25; 8, 32; Gal. 2, 20, ş.a.).

[418] Vezi J. Jeremias, „Die Einwohnerzahl Jerusalems zur Zeit Jesu", *Abba*, 1966, p. 335-341. Singurul număr posibil al muțimii din Ierusalim a fost estimat de acest cercetător la 20-30 de mii.

7.2. Ungerea cu mir a lui Iisus (14, 3-9) Mt. 26, 6-13; In. 12, 1-8

[3]Şi fiind El în Betania, în casa lui Simon Leprosul, şi şezând la masă, a venit o femeie având un alabastru, cu mir de nard curat, de mare preţ, şi, spărgând vasul, a vărsat mirul pe capul lui Iisus. [4]Dar erau unii mâhniţi între ei, zicând: Pentru ce s-a făcut această risipă de mir? [5]Căci putea să se vândă acest mir cu peste trei sute de dinari, şi să se dea săracilor. Şi cârteau împotriva ei. [6]Dar Iisus a zis: Lăsaţi-o. De ce îi faceţi supărare? Lucru bun a făcut ea cu Mine. [7]Că pe săraci totdeauna îi aveţi cu voi şi, oricând voiţi, puteţi să le faceţi bine, dar pe mine nu Mă aveţi totdeauna. [8]Ea a făcut ceea ce avea de făcut: mai dinainte a uns trupul Meu, spre înmormântare. [9]Adevărat zic vouă: Oriunde se va propovădui Evanghelia, în toată lumea, se va spune şi ce-a făcut aceasta, spre pomenirea ei.

Între menţionarea încercărilor iudeilor de a-l prinde pe Iisus (v. 1-2) şi înţelegerile lor cu Iuda (v. 10-11), este intercalată istorisirea ungerii lui Iisus cu mir de către o femeie în casa lui Simon leprosul, în Betania[419]. Istorisirea o păstrează şi Matei (26, 6-13), în timp ce Ioan (11, 1-11) aşează întâmplarea aceasta „cu şase zile înainte de Paşti", în Betania, de asemenea, şi defineşte mai clar femeia: este Maria, sora lui Lazăr. Luca nu povesteşte întâmplarea, poate pentru evitarea unei duble relatări, devreme ce deja în 7, 36-50 se referă la o întâmplare asemănătoare ce a avut loc în casa lui Simon fariseul şi care are ca personaj principal o desfrânată care s-a pocăit. E clar că e vorba de o întâmplare deosebită[420], cu un protagonist deosebit, care a avut loc mult înainte de Pătimire[421].

[419] Vezi Preuchen, „Die Salbung in Bethanien", *ZNW* 3 (1902), p. 252; L. Sybel, „Die Salbungen", *ZNW*, 23 (1924), p. 184-193; J. Jeremias, „Die Salbungsgeschichte Mk 14, 3-9", *ZNW* 35 (1936), p. 75-82 (= *Abba*, 107-115); R. Storch, „Was soll diese Verschwendung? Bemmerkungen zur Auslegungs-geschichte von Mk 14, 4f", *Der Ruf Jesu, Festschrift J. Jeremias*, 1970, p. 247-259.

[420] Lagrange ş.a.. Vezi şi T. Schramm, *Der Markus-Stoff bei Lukas*, p. 182, nota 5.

[421] În imnografia Bisericii (utrenia Miercurii din Săptămâna Mare), faptul transmis de Luca rezultă a fi acelaşi cu cel relatat de Marcu, Matei şi Ioan

Întrebarea pe care o cercetează exegeţii mai vechi şi mai noi este legătura dintre povestirea lui Marcu şi a lui Matei cu cea a lui Ioan: Dacă aceste trei relatări cuprind acelaşi fapt, cum se explică fie şi cea mai mică deosebire în cronologie (două zile – şase zile înainte de Paşti)? Şi iarăşi, dacă este vorba de două episoade asemănătoare dar, totuşi, diferite – aşa cum susţin anumiţi exegeţi[422] care invocă datele cronologice diferite şi faptul că Ioan dă numele femeii – se poate pune întrebarea cum este posibil să avem exact aceeaşi descriere a mirului, acelaşi loc (Betania), aceleaşi reacţii şi discuţii ale ucenicilor, aceeaşi explicare de către Iisus a faptei femeii? Credem că elementele comune de loc, de explicare a faptei ca prevestire a îngropării, de reacţie a ucenicilor (a lui Iuda, împotriva lui Ioan) favorizează părerea că Marcu, Matei şi Ioan descriu acelaşi eveniment, cu deosebirea că cel din urmă are informaţii mai exacte despre numele femeii (care în nici una dintre cele trei relatări nu este prezentată ca o păcătoasă care se pocăieşte) şi despre cronologia evenimentului.

Ungerea lui Iisus cu mir – cunoscut gest de politeţe în Palestina – are loc în timp ce Iisus se află în casa unui anume Simon „leprosul", probabil a unui fost lepros vindecat. Femeia, a cărei nume şi calitate nu sunt menţionate, a spart vasul de alabastru care conţinea mirul şi „l-a vărsat pe capul Lui" (v. 3). Mirul era făcut din „nard curat de mult preţ". Nardul este o plantă indiană dintr-o rădăcină uleioasă, care se acoperă de un ulei aromat cu un miros puternic. Nardul este caracterizat în relatarea noastră prin „curat" şi „de mult preţ". Cel dintâi adjectiv înseamnă, după unii, „adevărat", după alţii „curat"[423];

şi astfel toate imnele acestei slujbe se referă la pocăinţa păcătoasei, care se socoteşte a se fi întâmplat în acelaşi timp cu trădarea lui Iuda.

[422] Între adepţii părerii că Marcu, Matei şi Luca descriu un evenimat diferit de Ioan sunt: Origen, Teofilact, Zigaben. Hrisostom deosebeşte, la fel ca şi tâlcuitorii de mai sus, femeia din Marcu şi Matei de cea din Ioan, dar o identifică cu cea din relatarea lui Luca.

[423] Despre sensul „curat", vezi Liddell-Scott, Dimitrakou şi S. Saccou, *Περὶ τῆς μεταφράσεως τῆς Κ.Δ.*, vol. 1, 1970, p. 33-34; despre sensul „adevărat, autentic" (de la „πίστις"), vezi W. Bauer, cele mai multe dintre

cel de-al doilea înseamnă „foarte scump". După informaţiile lui Plinius, aromatele scumpe se păstrau în vase de alabastru[424].

Această manifestare de risipă a femeii faţă de Iisus provoacă indignarea „unora" (evanghelistul Ioan stabileşte că indignarea a fost exprimată de Iuda), cu motivaţia că preţul luat din vinderea mirului (mai mult de trei sute de dinari) s-ar fi putut da săracilor (v. 4-5). Evanghelistul nu analizează motivele celor ce se revoltă, ci se grăbeşte să ofere răspunsul lui Iisus: femeia aceasta a făcut o „faptă bună", adică o faptă de iubire, care este explicată în continuare, tot de către Iisus, ca o prevestire a ungerii cu mir de la îngroparea Sa (v. 6 şi 8); de altfel, dacă voieşte cineva să îi ajute pe săraci, are tot timpul ocazia să o facă, însă cinstea de a-L unge cu mir pe Iisus, Cel ce mergea spre Pătimire, este această clipă unică (v. 7). Sensul acestor cuvinte este următorul: în numele arătării iubirii de săraci, nu trebuie să uite nimeni de Începătorul iubirii, Iisus, spre care sunt şi trebuie să fie întoarse privirile oamenilor, chiar şi cea mai mare intensitate a activităţii lor de binefacere. De aceea şi Iisus laudă acţiunea femeii, despre care adevereşte că se va povesti oriunde se va predica Evanghelia „întru pomenirea ei".

7.3. Pregătirea Cinei pascale (14, 12-16) Mt. 26, 17-19; Lc. 22, 7-13.

12Iar în ziua cea dintâi a Azimilor, când jertfeau Paştile, ucenicii Lui L-au întrebat: Unde voieşti să gătim, ca să mănânci Paştile? 13Şi a trimis doi din ucenicii Lui, zicându-le: Mergeţi în cetate şi vă va întâmpina un om, ducând un urcior cu apă; mergeţi după el. 14Şi unde va intra, spuneţi stăpânului casei că Învăţătorul zice: Unde este odaia în care să mănânc Paştile împreună cu ucenicii Mei? 15Iar el vă va arăta un foişor mare aşternut gata. Acolo să pregătiţi pentru noi. 16Şi au ieşit ucenicii şi au venit în cetate şi au găsit aşa precum le-a spus şi au pregătit Paştile.

comentariile ermineutice şi traducerile moderne. Zigaben socoteşte epitetul ca un nume special al mirului: nard pistiki".

[424] *Nat. Hist.* 12, 12. 13, 3.

Dificultăţi ermineutice prezintă şi declaraţia din versetul 12, după care trimiterea ucenicilor are loc „în prima zi a azimilor, când jertfeau Paştile" (Par. Mt. 26, 17, „în prima zi a azimelor"; Lc. 22, 7, „ziua azimelor, în care trebuia să se jertfească Paştile"). Aşa cum se ştie, prima zi a azimelor, adică 15 Nisan, nu cădea o dată cu ziua jertfirii mielului pascal, ci imediat în ziua următoare. Cum deci dă evanghelistul impresia aici că identifică cele două zile? Constatarea că în limba poporului termenii „pascha" şi „azima" se succedau şi se foloseau fără deosebire, pentru a arăta întregul ciclu de opt zile al sărbătorii, de la 14 până la 21 Nisan, trebuie să ne atragă atenţia asupra înţelegerii corecte a faptelor. Explicaţia aceasta nu micşorează, ci mai degrabă întăreşte observaţia făcută de exegeţii mai vechi şi mai noi, că adjectivul „prima" este folosit cu sensul de „precedentă". Astfel jertfa mielului se întâmplă în timpul zilei care precede azimele, ceea ce corespunde realităţii. Reprezentant al acestei erminii, Sf. Ioan Gură de Aur observă: „Prima a azimelor numeşte [ziua] de dinaintea azimilor; căci era obiceiul pururea să se socotească ziua începând de seara; iar pe aceasta o aminteşte, după care în seara Paştelui urma să se jertfească; căci venise joia Sâmbetei. Şi pe cea de mai înainte de azimi o numeşte, spunând vremea care urma să vină. Şi zice acesta: «a venit ziua azimilor»...astfel zicând, era aproape, era la uşă (în spatele uşilor), arătând că pomeneşte seara acelei zile". La fel scrie şi Teofilact: „ Întâia a azimelor zice despre ziua de dinaintea azimelor, despre care a zis: Vineri seara urmau să mănânce aceia Paştile, şi pe aceasta a numit-o a azimilor; deci Domnul trimite pe ucenici Joi, pe care evanghelistul o numeşte cea dintâi a azimilor, ca fiind cea de dinaintea Sâmbetei, care era vinerea în care seara se mâncau azimile.

Interpretarea aceasta se poate baza şi pe: a) observaţia că şi în altă parte în Noul Testament adjectivul „primul" este folosit cu înţelesul de „cel dintâi, cel dinainte, precedent"[425] b) faptul că aşează textul în acord cu cele săvârşite la Paştile iudaic şi c)

[425] Mt. 12, 43; In. 1, 15; 15, 18; F.A. 1, 1; I Tim. 4, 16; 5, 12; Evr. 8, 7; Apoc. 2, 4; 21, 1; vezi şi Blass-Debrunner, § 62.

faptul că şi Părinţii tâlcuitori, care se află mai aproape de text şi de condiţiile epocii Noului Testament, aşa au înţeles exprimarea.

În conformitate cu cele de mai sus, Iisus trimite în ajunul Paştelui iudaic pe doi din ucenicii Săi (pe Petru şi pe Ioan, după relatarea lui Luca) în Ierusalim ca să pregătească cina pascală şi toate cele necesare pentru aceasta. La întrebarea lor, „unde voieşti să mergem să gătim, ca să mănânci Paştile?"[426], Iisus le spune dinainte că îndată ce vor intra în cetate vor întâlni un om care va purta „un urcior cu apă" (κεράμιον este o argilă de pământ, hidrie, vas antic cu trei mânere). Datorită faptului că transportarea apei cu vase de lut era în principal o ocupaţie a femeilor[427], vederea unui bărbat care purta urcior ar constitui un semn distinctiv. Pe acela, zice, îl vor urma până la casa în care va intra şi vor cere loc de găzduire de la stăpânul casei. Acela le va arăta un foişor larg, „gata aşternut". În multe case palestiniene exista un al doilea etaj care cuprindea un spaţiu larg pentru întâlniri sau ceremonii, un fel de salon, „foişorul". Informaţia că foişorul despre care e vorba aici era „mare" şi „gata aşternut" provine, probabil, din amintirile vii ale ucenicilor, care au fost martori oculari. Pericopa se încheie cu declaraţia că ucenicii „au găsit precum le-a spus lor" Iisus şi au pregătit cina pascală.

Casa în care a avut loc Cina cea de Taină este, conform Tradiţiei Bisericii, casa mamei lui Ioan Marcu, în care, probabil, se făceau şi întâlnirile primilor creştini. Interpreţii mai noi vorbesc nedeterminat despre casa unei anume familii de prieteni. Întrebarea care se naşte este: cu ce scop atunci Iisus mai încearcă prevestirea amănuntelor legate de întâlnirea din cetate, etc.? Se află departe de duhul şi scopul textului cei ce primesc ideea unei înţelegeri a lui Iisus cu un anume ierusalimitean, înţelegere care avea ca scop să impresioneze pe ucenici prin împlinirea celor prevestite.[428]

---

[426] În expresiile „a frânge paştele" şi „să mănânce paştele" din v. 12, cuvântul „ paşte" înseamnă „mielul pascal"; vezi C. K. Barrett, „Luke 22, 15: To eat the Passover", *JTS* 9 (1958), p. 305-307.

[427] Vezi Fac. 24, 11; Deut. 29, 10.

[428] Că Iisus se gândise de mai înainte la asigurarea unei case a unei familii prietene (a mamei lui Ioan Marcu, după tradiţie), ca să săvârşească Cina cea de Taină, este de la sine înţeles (Trembelas).

Înţelesul celor prevestite în versetele 13-15 este, după Teofilact, următorul: Îi trimite pe aceia la un om pe care nu-l cunosc, ca să arate că şi Pătimirea a primit-o de voie. Căci dacă n-ar fi voit, era cu neputinţă să înfrângă cugetul acelui om necunoscut ca să îi primească pe ei, deşi iudeilor, toate câte a voit a făcut". Aşa cum arată, aşadar, şi acest unic amănunt, Hristos este Domn al evenimentelor ce urmau să se desfăşoare. El nu le suferă [întâmplător], adică nu este supus vreunei nevoi istorice, nici nu este victima împrejurărilor istorice defavorabile, ci le cunoaşte dinainte şi le asumă voluntar, împlinind iconomia lui Dumnezeu-Tatăl. El este Robul lui Dumnezeu care pătimeşte, aşa cum l-a descris proorocul Isaia (42, 1 ş.u; 50, 4 ş.u.; 52, 13 - 53, 11). Iisus nu conştientizează că ia asupra Sa şi lucrarea Robului lui Dumnezeu care pătimeşte numai după arestarea Sa, ci chiar de la începutul activităţii Sale (vezi relatarea Botezului unde este recunoscut de Dumnezeu Tatăl ca „Fiul cel iubit").

În toată viaţa Sa, Iisus se pregăteşte pentru Pătimire. Prin urmare, El se supune împlinind voia lui Dumnezeu şi nu constrâns de condiţiile istorice. Exact acest lucru încearcă să-l dea de înţeles ucenicilor Lui prin diferite cuvinte sau fapte ale Sale, iar aici, prin arătarea de mai-nainte a unui simplu amănunt.

7.4. Ultima cină înainte de Pătimire. Transmiterea Tainei Sfintei Euharistii (14, 17-26)

Mt. 26, 20-30; Lc. 22, 14-23.

[17]Iar făcându-se seară, a venit cu cei doisprezece. [18]Pe când
şedeau la masă şi mâncau, Iisus a zis: Adevărat grăiesc vouă că unul
dintre voi, care mănâncă împreună cu Mine, Mă va vinde. [19]Ei au
început să se întristeze şi să-I zică, unul câte unul: Nu cumva sunt
eu? [20]Iar El le-a zis: Unul dintre cei doisprezece, care întinge cu Mine
în blid. [21]Că Fiul Omului merge precum este scris despre El; dar vai
de omul acela prin care este vândut Fiul Omului. Bine era de omul
acela dacă nu s-ar fi născut. [22]Şi, mâncând ei, a luat Iisus pâine şi
binecuvântând, a frânt şi le-a dat lor şi a zis: Luaţi, mâncaţi, acesta
este Trupul Meu. [23]Şi luând paharul, mulţumind, le-a dat şi au băut

din el toți. [24]Și a zis lor: Acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă. [25]Adevărat grăiesc vouă că de acum nu voi mai bea din rodul viței până în ziua aceea când îl voi bea nou în împărăția lui Dumnezeu. [26]Și după ce au cântat cântări de laudă, au ieșit la Muntele Măslinilor.

Descrierea celei din urmă cine a lui Iisus cu ucenicii Săi[429], înainte de Pătimire, este concisă. Ea se constituie, în principal, din frazele constitutive ale Tainei Dumnezeieștii Euharistii. Prevestirea vinderii precede Cinei (14, 17-21; Mt. 26, 20-25), în timp ce, după relatarea lui Luca (22, 21-23) urmează îndată după Cină. Prin prevestirea trădării se încearcă, pe de o parte, întărirea credinței ucenicilor, pentru că exista posibilitatea ca ea să se clatine în urma evenimentului neașteptat (vezi și In. 13, 19, „De acum vă spun vouă, înainte de a fi aceasta, ca să credeți, când se va îndeplini, că Eu sunt") și, pe de altă parte, sublinierea adevărului că Hristos cunoaște mai dinainte cele se vor întâmpla, fără a fi luat prin surprindere de finalul evenimentelor.

Trădătorul nu este desemnat ca persoană, ci prin declarația generală că este unul dintre comeseni, unul dintre cei care participă la masă. Acesta este înțelesul exprimării „cel ce întinge cu Mine în blid" (v. 20). Predarea Lui spre moarte, după cum explică după aceea Domnul, nu era o lucrare care folosea trădătorului, ci voii lui Dumnezeu, așa cum s-a spus în Vechiul Testament („precum este scris"). Este caracteristic faptul că folosește pentru Sine titlul hristologic de „Fiul Omului" care în mod obișnuit în Evanghelii este pus în legătură cu Pătimirea, iar în anumite împrejurări și cu slăvita Sa venire ca Judecător.

[429] Vezi, la alegere, următoarele studii: E. Antoniadis, Ὁ χαρακτήρ τοῦ τελευταίου δείπνου του Κυρίου καί ὁ ἄρτος τῆς θείας Εὐχαριστίας, 1961. Τό Βιβλικόν Ἑβραϊκόν Πάσχα, 1969; J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, [4]1967; N. Turner, „The Style of St. Mark's Eucharistic Words", *JTS* 8 (1957), 108-111; S. Dockx, „Le récit du repas pascal Mark 14, 17-26", *Biblica* 46 (1965), 445-453; F. Hahn, „Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung", *EvTh* 27 (1967); H. Merklein, „Erwägungen zur Überlieferung der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen", *BZ* 21 (1977), 88-101, 235-244.

Vinderii Fiului Omului spre moarte, stabilită de Dumnezeu, i se opune pedeapsa care vine asupra „omului aceluia", despre care nu se dau aici explicații. Trebuie însă a se nota următorul fapt: caracterizarea trădătorului ca „omul acela" creează deja distanța între el și cercul celorlalți ucenici. Cu siguranță că nici unul dintre ceilalți ucenici nu ar fi vrut să fie „omul acela", de aceea și discută între ei, după relatarea paralelă a lui Luca, „iar ei au început să se întrebe unul pe altul cine dintre ei ar fi acela care avea să facă aceasta" (22, 23).

Centrul povestirii îl constituie însă cuvintele lui Iisus, care întemeiază Taina Sfintei Euharistii: „Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu" și „acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă"[430]. Forma narativă a lui Marcu („și au băut din el toți") este formulată la Matei într-un fel care ține mai mult de celebrarea liturgică a Bisericii („beți dintru acesta toți"); desigur, trebuie să se sublinieze îndată faptul că viața liturgică a Bisericii este „spațiul" în care se transmit, se tâlcuiesc și se trăiesc cuvintele lui Iisus, în special, aici, cuvintele cu care se instituie Taina Sfintei Euharistii.[431]

Caracter liturgic oficial au, de asemenea, verbele din versetul 22, „luând", „binecuvântând", „a frânt", „a dat"; ele se găsesc și în istorisirea minunii înmulțirii pâinilor pe care, de altfel,

[430] Folosim în comentariu cuvintele lui Iisus conform textului bisericesc. Ediția critică Nesle-Alland omite „φάγετε - mâncați", care este păstrat în man. Γ, 0116, f^{13}, 28, 1010, 1241 și în man. minuscule bizantine; de altfel, și ediția eclesială a Patriarhiei redă acest text cu anumite elemente care să arate că nu se regăsește așa în toate manuscrisele. De asemenea, expresia „a Legământului celui noi" este păstrată numai in A, $f^{1.\ 13}$, traducerile minuscule bizantine, latine și siriace, în timp ce grafia mai scurtă „τῆς διαθήκης - a Legământului", pe care o adoptă ediția critică, este susținută de Σιν, B, C, D^c, L, Θ, Ψ, , 565; codici D și W au „τό τῆς διαθήκης - cea a legământului". La sfârșitul frazei, man. W, f^{13} și altele foarte puține au „εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν - spre iertarea păcatelor".

[431] Relatarea paralelă a lui Luca (22, 14-20) este mai largă și prezintă semne care o leagă de și care merg până la o terminologie comună cu tradiția paulină (I Cor. 11, 23-26); vezi mai multe la J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 179 ș.u.. P. Benoit, „Le récit de la Cène dans Lc. 22, 15-20", *Exégèse et Théologie* 1, p. 170 ș.u..

Biserica a văzut-o ca o preînchipuire a Sfintei Euharistii (vezi observațiile la 6, 34-44). Rugăciunea de mulțumire a lui Iisus, ca şi frângerea şi împărțirea pâinii, nu ar fi trebuit să-i impresioneze pe ucenici, deoarece cunoşteau că acestea constituiau elementele de bază ale tipicului Paştelui iudaic; ceea ce ar fi trebuit să provoace o senzație mai deosebită este interpretarea pe care o dă Iisus pâinii: „acesta este Trupul Meu". Când, în momentele precedente ale activității lui Iisus, ei au auzit pe Învățătorul lor vorbind despre „a mânca trupul Său", care este „pâinea vieții", ei au socotit cuvântul acesta „tare/dur/greu" (In. 6, 32 şi 60). Toată atmosfera ultimei Cine şi sfințenia clipei însă nu lasă loc la întrebări şi nedumeriri. Cuvintele lui Iisus sunt concise, simple şi pline de sens. De altfel, evanghelistul nu descrie cu de-amănuntul seara, ci își concentrează relatarea pe aceste cuvinte ale lui Iisus.

În legătură cu aceste cuvinte constitutive ale Sfintei Euharistii, mai notăm următoarele: a) despre pâinea oferită ucenicilor nu se spune că simbolizează, ci că „aceasta este" Trupul Lui. Deci nu este vorba despre vreun simbolism sau despre o prezență mistică a lui Hristos, aşa cum susțin protestanții, ci despre transformarea tainică a pâinii şi a vinului în Trupul şi Sângele lui Hristos, după cum susține Biserica Ortodoxă. De asemenea, în cazul paharului se subliniază că „au băut din el toți" – o propoziție clară care nu îndreptățeşte practica Bisericii Romano-catolice, care limitează participarea la Sângele lui Hristos numai la clerici; b) în „care pentru mulți se varsă" din versetul 24 trebuie să recunoaştem caracterul expiator şi mântuitor al jertfei Robului lui Dumnezeu care pătimeşte (vezi Is. 53). Hristos, ca Robul care pătimeşte, în timp ce se îndreaptă către cruce, explică moartea Sa ca una care se săvârşeşte pentru păcatele lumii, „spre iertarea păcatelor" (cf. Mt. 26, 28) sau „pentru viața lumii" (cf. In. 6, 51). Caracterul expiator al morții lui Hristos este accentuat de către Biserică chiar din primele mărturisiri de credință care s-au păstrat în Noul Testament (vezi, de ex., Rom. 4, 25; I Cor. 15, 3-5; I Tim. 2, 6); în sfârşit, c) participiul prezent „ἐκχυνόμενον – care se varsă", înseamnă că jertfa crucii este o lucrare continuă şi săvârşită în chip nesângeros în Biserică.

Gândul lui Iisus este întors către Împărăția lui Dumnezeu care vine şi pe care credinciosul o trăieşte înlăuntrul Bisericii, fără să epuizeze înlăuntrul ei adâncul ei pururea prezent şi care, în acelaşi timp, rămâne pururea. Cuvintele lui Iisus, „de acum nu voi mai bea din rodul viței până în ziua aceea când îl voi bea nou în Împărăția lui Dumnezeu" (v. 25), nu au un înțeles eshatologic neclar, ci un sens eclesiologic concret: „Cât despre aceasta, scrie Chiril al Alexandriei, El numeşte Împărăție a lui Dumnezeu îndreptarea cea din credință, curățirea prin botez, părtăşia Duhului Sfânt şi puterea închinării în Duhul. Deci ceea ce zice :„*nu voi mai gusta un astfel de Paşte* – [paşte] care se arată în chip tipologic prin mâncarea cea văzută - *până nu se va împlini Împărăția lui Dumnezeu*" este a timpului de față, după care [timp] Împărăția lui se binevesteşte [că va veni]". Sfântul Ioan Gură de Aur socoteşte că aceste cuvinte ale lui Iisus s-au împlinit după Învierea Lui, când a mâncat cu ucenicii Săi: „Nu voi mai bea...Căci, deoarece prin acestea a amintit despre Pătimire şi Cruce, iarăşi aduce vorba şi despre Înviere, amintind Împărăția la mijloc şi numind prin aceasta Învierea Sa... *Până când nu-l voi bea din nou cu voi*, [o spune] vouă mărturisindu-vă: Căci voi Mă veți vedea înviind". De asemenea, şi Teofilact scrie: „Nu voi mai bea din acest vin, zice, până la Înviere. Căci numeşte învierea Împărăție, ca unul care va împărăți atunci peste moarte. Deci, după Înviere a mâncat şi a băut cu ucenicii". Din cele scrise de Chiril despre Împărăție (curățire prin botez, părtăşie a Duhului Sfânt, închinare în Duh) şi din referirile lui Hrisostom şi Teofilact la Înviere, e clar că ei au în vederea realitatea Bisericii, realitate în care credinciosul deja trăieşte bunătățile Împărăției ce va să vină. Deja pe când aceste relatări ale evangheliştilor se scriau, Taina Sfintei Euharistii constituia centrul vieții Bisericii şi cei credincioşi, prin participarea lor la aceasta, „vesteau" moartea Domnului şi aşteptau slăvita Sa venire.

***

O discuție largă se duce în cercetarea actuală despre timpul în care a avut loc Cina cea de Taină şi despre caracterul pascal sau nepascal al acesteia. Nu trebuie însă să legăm în chip direct

cele două laturi ale temei, deoarece caracterul ei pascal nu depinde de vremea în care a avut loc, ci de sensul pe care l-a dat Iisus cinei. Să cercetăm aşadar, pentru început, dacă ultima cină a lui Iisus împreună cu ucenicii Săi a fost una pascală. Pentru căutarea răspunsului la această întrebare este neapărat necesar să dăm o scurtă descriere a ritualului cinei pascale iudaice[432].

Cina pascală se săvârşea o dată pe an, ca împlinire a poruncii lui Dumnezeu pe care o aflăm în cartea Ieşirii 12, 14: „Şi să fie ziua aceasta de pomenire vouă şi să prăznuiţi această sărbătoare Domnului în toate neamurile voastre". În timpul prăznuirii, care avea loc în Ierusalim, cu participarea a cel puţin zece persoane, tatăl familiei binecuvânta primul pahar, rostind fraza: „Binecuvântat eşti Doamne, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii, Cel ce ai zidit rodul viţei"; după sorbirea paharului şi mâncarea de ierburi amare, pe care le înmuiau în zeamă de fructe (de obicei de smochine, de mere, de stafide cu condimente şi oţet) urma, din partea celui care era al doilea la celebrare, după capul familiei, explicarea celor săvârşite şi a provenienţei mâncărurilor folosite (a mielului, a ierburilor amare, a azimelor etc.) membrilor mai tineri ai familiei şi se sublinia faptul că prin acestea se făcea pomenire (aducere aminte) a eliberării din Egipt. După aşa-numitul „micul alliluia" (Ps. 113 şi 114) şi gustarea din vin pentru a doua oară, avea loc masa principală, adică mâncarea mielului fript. Urma al treilea pahar, numit „paharul binecuvântării", care era urmat de o rugăciune de mulţumire, de cântarea psalmilor 115 şi 118 („marele alliluia") şi ceremonia se termina pe la miezul nopţii. În textele iudaice se vorbeşte şi despre al patrulea pahar, însă nu cunoaştem dacă acesta se mai practica în vremurile Noului Testament. Dat fiind faptul că în versetul 26 (Mt. 26, 30) se spune: „Şi după ce au cântat cântări de laudă au ieşit...", trebuie mai degrabă să concludem că ceremonia pascală se termina odată cu psalmodia.

Caracterul fragmentar şi teologic al relatării noastre evanghelice nu ne permite formularea cu uşurinţă a unei concluzii în legătură cu caracterul cinei descrise. Astfel, de exemplu, nu se

432 Vezi D. Diokos, op. cit. şi J. Jeremias, idem, p. 79-81.

vorbeşte în relatare despre miel, despre ierburi amare, etc. Paralel însă, structura grupului, folosirea vinului, binecuvântarea paharului (două pahare, după relatarea lui Luca, unul la început şi altul „după ce au cinat"), cântarea de psalmi, cuvintele lui Hristos care au însoţit băutura vinului şi mâncarea pâinii şi, în sfârşit, caracterizarea categorică de „Paşte" („să mănânc Paştile", „la tine voiesc să mănânc Paştile cu ucenicii Mei", „au pregătit Paştile") făcută de evangheliştii sinoptici, toate acestea ne duc cu gândul la faptul că această cină a fost una pascală. Faptul că nu se vorbeşte de către evanghelişti despre miel, este explicat de mulţi astfel: locul mielului l-a luat Însuşi Iisus Hristos, Care trebuia peste puţin să fie dat spre junghiere, „mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii". Însă, cu tot caracterul pascal al Cinei, pe care îl acceptăm şi noi, îndeosebi pentru caracterizarea ei ca pascală de către evangheliştii sinoptici, din cercetarea comparativă a relatărilor tuturor evangheliştilor se ridică problema timpului în care acesta a avut loc. Vom purcede îndată la cercetarea problemei timpului, cercetând împreună, desigur, şi informaţiile legate de la evanghelistul Ioan.

***

În timp ce după evangheliştii sinoptici se dă impresia că ultima cină a lui Hristos cu ucenicii Săi are loc odată cu cea iudaică, iar răstignirea cade în ziua praznicului, din relatarea celui de-al patrulea evanghelist se trage concluzia că Paştile iudaic a căzut în ziua următoare răstignirii, în timpul înjunghierii mielului la Templu şi, prin urmare, ultima cină a lui Hristos a avut loc cu o zi înainte de cina pascală iudaică. Nu vom adăuga aici argumentele exegeţilor care susţin cronologia sinopticilor sau a lui Ioan, dat fiind faptul că multe lucrări de specialitate abordează tema.[433] De vreme ce am expus punctul

433 Dintre lucrările greceşti, vezi B. Katsabenakis, „Τό χρονολογικόν ζήτημα τῆς τελέσεως τοῦ Μ. Δείπνου" *'Εκκλησία* 32(1955), p. 103-105; At. Teoharis, „Το χρονολογικό πρόβλημα τῶν παθῶν τοῦ Κυρίου ὑπό τό φῶς ἀρχαίων τινῶν μαρτιριῶν καί τῆς συγχρόνου ἐρευνης" *ΔΒΜ* 1(1971), p. 34-51.

de vedere al Bisericii Ortodoxe, care este ecoul celebrării ei liturgice, vom încerca să discutăm justificarea teologică pentru cele ce scriu evangheliştii, sau mai degrabă fac aluzii, despre timpul Cinei celei de Taină, cum este numită de obicei în tradiția noastră liturgică ultima cină a lui Hristos cu ucenicii Săi.

Tradiția liturgică şi teologică ortodoxă susține cronologia ioaneică a Cinei, adică susține că aceasta a avut loc în ajunul Paştelui iudaic, de aceea Biserica Ortodoxă foloseşte pentru săvârşirea Tainei Sfintei Euharistii pâine dospită. Izolată (solitară) şi paradoxală pare părerea Sf. Ioan Hrisostom, după care Iisus a ținut data corectă a cinei pascale, iar iudeii au amânat cu o zi pe cea a lor, pentru că erau ocupați cu prinderea lui Iisus. Locurile principale ale evanghelistului Ioan, de unde se vede clar că Paştele iudaic se prăznuia în ziua imediat următoare răstignirii sunt acestea: a) 13, 27,29: „Deci Iisus i-a zis: Ceea ce faci, fă mai curând... căci unii socoteau, deoarece Iuda avea punga, că lui îi zice Iisus: Cumpără cele de care avem trebuință la sărbătoare, sau [că îi zicea] să dea ceva săracilor". b) 18, 28: Deci L-au adus pe Iisus de la Caiafa la pretoriu; şi era dimineață. Şi ei n-au intrat în pretoriu, ca să nu se spurce, ci să mănânce Paştile"; c) 19,31: „Deci iudeii, fiindcă era vineri, ca să nu rămână trupurile sâmbăta pe cruce, căci era mare ziua sâmbetei aceleia, au rugat pe Pilat să le zdrobească fluierele picioarelor şi să-i ridice".

Se pot însă nota şi în tradiția sinoptică câteva informații de amănunt care sunt întru totul de acord cu cronologia ioaneică. Acestea sunt următoarele: a) e greu de susținut faptul că judecata şi procesele legate de răstignire au avut loc în ziua Paştilor; b) era interzisă purtarea de arme în ziua praznicului[434]; c) informația despre Simon Cirineul, că se întorcea de la câmp în ceasul în care Iisus mergea spre Golgota (15, 21; Mt. 27, 32; Lc. 23, 26), dă mărturie că ziua aceea nu era de sărbătoare, ş.a.. S-ar mai putea adăuga şi faptul că cronologia ultimei cine a lui Hristos cu ucenicii Săi este reflectată şi în iconografia ortodoxă: în reprezentările Cinei celei de Taină nu se înfățişează un miel pe masă (aşa cum, de ex., se întâmplă în reprezentările apusene),

---

434 Vezi însă informațiile pasajelor: 14, 47; Mt. 26, 51; Lc. 22, 49-50.

ci peşte, lucru care, desigur, are şi un simbolism teologic mai adânc[435]. Dincolo de argumentele pentru timpul în care a avut loc Cina cea ce Taină, trebuie să notăm şi accentuarea teologică deosebită a evenimentului, atât la Ioan cât şi la sinoptici: în relatarea evanghelistului Ioan se evidențiază faptul că mielul „cel ce ridică păcatul lumii" se jertfeşte pe cruce exact în clipa în care se jertfeau în templu mieii destinați cinei pascale. Sinopticii, descriind fie şi concis cina lui Iisus, a Celui ce mergea spre Pătimire, ca o cină pascală, vor să sublinieze înlocuirea vechii închinări cu cea nouă, în Hristos, încheierea „noului Legământ" prin sângele lui Hristos; în momentul în care poporul iudeu prăznuieşte eliberarea din robia Egiptului, Hristos săvârşeşte Paştile cel adevărat şi constituie noul popor al lui Dumnezeu, Biserica, prin instaurarea Tainei Sfintei Euharistii şi prin predarea Sa de bună voie la moarte.

***

Rămâne următoarea întrebare pe care o pun interpreții mai vechi şi mai noi: A fost Iuda prezent la ultima cină a lui Hristos cu ucenicii Săi? Câțiva interpreți, neputând să înțeleagă că la predarea Tainei Sfintei Euharistii era posibil să se afle acolo şi trădătorul, presupun că Iuda a plecat în timpul cinei, înainte de înființarea Tainei şi, prin urmare, nu s-a împărtăşit de Trupul şi Sângele lui Hristos.[436]

Întrebarea dacă Iuda a luat parte la cină nu s-ar putea pune având la bază relatarea lui Luca, deoarece în aceasta, povestirea vânzării urmează imediat după cuvintele constitutive ale Sfintei Euharistii, lucru care presupune faptul că Iuda a fost prezent pe toată durata cinei. Problema apare la relatările lui Marcu şi Matei, conform cărora prevestirea vânzării precede cinei, precum şi la relatarea lui Ioan, în care nu sunt redate cuvintele care întemeiază Taina, ci se spune că Iisus l-a arătat pe trădător după întrebarea ucenicului cel iubit, prin aceea că i-a dat pâine;

---

435 Vezi K. Kalokyris, Ἡ Ζωγραφική τῆς Ὀρθοδοξίας, 1972, p. 146-147.
436 Damalas, Schmid, Huby, ş.a..

după care, evanghelistul notează: „ Deci după ce a luat acela bucăţica de pâine, a ieşit numaidecât. Şi era noapte." (In. 13, 30).

Afară de relatarea lui Ioan, însă, după care Iuda pleacă înainte de cuvintele de rămas bun ale lui Iisus, la primii trei evanghelişti nu se vorbeşte nicăieri despre plecarea lui Iuda, nici chiar la Marcu şi Matei, după care prevestirea vânzării precede Cinei. Se poate rămâne cu impresia că Iuda participă normal la Cină, iar informaţia clară a lui Luca, „Dar, iată, mâna celui ce Mă vinde este cu Mine la masă." (22, 21), nu lasă loc la nici o îndoială. De altfel, după rânduielile iudaice despre cina pascală, nu era permisă schimbarea componenţei grupului celor care participau la cină după începerea ei.

Este, deci, mai normal să acceptăm că Iuda a părăsit pe Iisus şi pe ceilalţi ucenici fie îndată după cină, fie după puţin timp şi, desigur, după îndemnul lui Iisus: „Ceea ce faci, fă mai curând" (In. 13, 27). Totuşi, plecarea lui Iuda, după Evanghelia a patra, nu este posibil să se fi întâmplat înainte de cină, din moment ce înainte de plecare evanghelistul se referă la înmuierea pâinii şi oferirea ei de către Iisus lui Iuda, când toţi ceilalţi se aflau la masă. Pe scurt, se dă impresia că Iuda pleacă în timpul cinei; însă pentru faptul că Ioan nu transmite cuvintele lui Iisus care întemeiază Taina, nu suntem în măsură să cunoaştem dacă Iuda a plecat înainte sau după acestea.

Sinopticii nu se referă la plecarea lui Iuda înainte de cină sau îndată după aceasta; astfel, mai degrabă, ei presupun că aceasta s-a întâmplat după plecarea lui Iisus cu ucenicii la Muntele Măslinilor. De altfel, e cu neputinţă, după prevestirea vânzării (şi după răspunsul direct către Iuda că el este trădătorul, cf. Mt. 26, 25), ca Iuda să plece imediat fără să producă indignarea şi reţinerea sa cu forţa de către ceilalţi ucenici. O astfel de plecare i-ar fi impresionat într-un anume fel pe ucenici şi această impresie ar fi notat-o evangheliştii. Dar pentru că evangheliştii îl arată iarăşi pe Iuda, ei presupun mai degrabă că a plecat după ieşirea tuturor ucenicilor cu Iisus din foişorul unde a avut loc Cina cea de Taină.

Părinţii interpreţi socotesc de la sine înţeleasă participarea lui Iuda la ultima cină şi îl caracterizează ca vrednic de osândă pentru motivul că s-a făcut părtaş mâncării şi nu s-a ruşinat

(Teofilact), sau spun că numai pentru că era „rău negustor" l-a primit Domnul ca „părtaş la masa sa" (ὁμοτραπέζον) (Hrisostom) şi nu l-a lipsit de „împărtăşirea cu Pâinea şi cu Paharul", astfel încât şi vânzătorul „s-a împărtăşit de viaţa veşnică" (Hrisostom). Prin toate acestea, Părinţii interpreţi accentuează, pe de o parte bunătatea Domnului, care a primit ca „părtaş al mesei Sale" pe cel nu peste mult timp va fi vânzătorul Lui, iar pe de alta, „răutatea şi nerecunoştinţa vânzătorului" (Teofilact). Exact această părere se reflectă şi în imnografia Săptămânii Mari.[437]

7.5. Ieşirea la Muntele Măslinilor şi prevestirea lepădării lui Petru (14, 27-31)
Mt. 26, 31-35; Lc. 22, 31–34,39

27Şi le-a zis Iisus: Toţi vă veţi sminti, că scris este: "Bate-voi păstorul şi se vor risipi oile". 28Dar după învierea Mea, voi merge mai înainte de voi în Galileea. 29Iar Petru I-a zis: Chiar dacă toţi se vor sminti întru Tine, totuşi eu nu. 30Şi i-a zis Iisus: Adevărat grăiesc ţie: Că tu astăzi, în noaptea aceasta, mai înainte de a cânta de două ori cocoşul, de trei ori te vei lepăda de Mine. 31El însă spunea mai stăruitor: Şi de-ar fi să mor cu Tine, nu Te voi tăgădui. Şi tot aşa ziceau toţi.

În timp ce sfântul evanghelist Luca păstrează o discuţie amplă a lui Iisus cu ucenicii îndată după predarea Tainei Sfintei Euharistii (22, 21-38; vezi şi In. 14-17), Marcu istoriseşte imediat ieşirea la Muntele Măslinilor (14, 26; vezi şi Mt. 26, 30)[438]. După

437 Din multele imne ale Săptămânii Mari, vezi mai ales sedelnele din seara Joii Mari: „În ce chip a lucrat Iuda, trădătorul? Nu s-a despărţit de ceata apostolilor? Nu cu aceia sezând la cină, pe Tine, stăpânul mesei Te-a părăsit?..." şi „O, cum Iuda ... a cinat împreună în chip înşelător, vicleanul şi nedreptul...", ş.a..

438 Vezi M. Wilcox, „The Denial-Sequence in Mark 14, 26-31. 66-72", *NTS* 17 (1970/71), p. 426-436; T. Lorenzen, „Ist der Auferstandene in Galiläa erschienen?", *ZNW* 64 (1973), p. 209-221; R. Pesch, „Die Verleugnung des Petrus", *Neues Testament und Kirche. Festschrift R. Schnackenburg*, 1974, p. 42-62.

aceasta, Iisus vorbeşte mai dinainte despre smintirea (scandalizarea) ucenicilor „în noaptea aceasta", referindu-se la pasajul din Zah. 13, 7 („bate-voi păstorul şi se vor risipi oile") şi prevestind întreita lepădare a lui Petru. Cu toate acestea, centrul de greutate al versetelor 27-28 nu se află pe risipirea ucenicilor – cu punctul cel mai înalt în lepădarea lui Petru – ci pe readunarea ucenicilor în Galileea („Dar după învierea Mea, voi merge mai înainte de voi în Galileea"). Moartea lui Hristos, de altminteri, este tâlcuită şi de evanghelistul Ioan (11, 52) ca un fapt care contribuie la adunarea celor risipiţi, adică la constituirea Bisericii.

Despre ispita pe care ucenicii o vor trece şi de care se vor sminti se vorbeşte în versetul 38, unde este adăugat şi îndemnul lui Iisus făcut acelora, de a priveghea şi de a se ruga, ca să biruiască ispita. Aici (v. 29-31) Iisus, răspunzând la manifestările spontane şi promisiunile lui Petru că nu va fi şi el părtaş la sminteală („totuşi eu nu"), îi vorbeşte despre întreita sa lepădare care se va întâmpla „astăzi, în noaptea aceasta, mai înainte de a cânta cocoşul". Cât despre amănuntul păstrat numai de Marcu, despre cântarea cocoşului de trei ori, Sf. Ioan Hrisostom îl explică ca venind din amintirea învăţătorului său, Petru. Lepădarea lui Petru, ca şi pocăinţa lui, au constituit o experienţă cumplită nu numai pentru el însuşi, ci şi pentru întreaga Biserică; adresându-se ei, evangheliştii subliniază acest fapt cutremurător ca să păzească pe creştini de posibilele lepădări sau clătinări în condiţii de prigoane grele. Exemplul lui Petru arată că nu e de ajuns încrederea în sine în momentul ispitei, ci se impune chemarea spijinului dumnezeiesc. Sf. Ioan Hrisostom compară lepădarea lui Petru cu trădarea lui Iuda şi observă că „din acestea învăţăm o mare învăţătură, că nu ajunge voinţa omului, dacă nu se dă aplecarea cea de sus spre desfătare;" şi iarăşi că „nimic nu câştigăm din aplecarea cea de sus, dacă nu e voinţă [din partea omului]." (vezi p. 453)

În ce constă mai exact „sminteala" ucenicilor („ispita" din următoarea relatare)? Dacă avem în vedere împotrivirea lui Satana faţă de lucrarea lui Mesia, este rezonabil să presupunem că ispita constă în prezentarea îndoielilor către ucenici, legate de întrebarea dacă Învăţătorul lor, Cel ce merge către necinste şi

pătimire, este cu adevărat Mesia. Chiar cu puţin mai înainte de istorisirea Pătimirii, evangheliştii ne informează (vezi 10, 35-40; Mt. 20-28) că ucenicii îşi alimentează nădejdea despre iminenta dominare cu putere a împărăţiei lui Mesia. Cum e cu putinţă ca acest Mesia puternic să sufere pătimire? Nu cumva nu este el adevăratul Mesia? Această îndoială încearcă să o sădească satana în ucenici pe toată durata activităţii lui Iisus, folosind ca instrument pe iudeii care se îndoiesc public de mesianitatea lui Iisus sau care explică greşit minunile Sale sau, prin diferite întrebări adresate atât ucenicilor cât şi lui Mesia, pe Care, după relatarea ispitirilor (Lc. 4, 1-13; Mt. 4, 1-11), satana îl ispiteşte să evite calea ascultării şi a pătimirii şi să meargă spre gândul unei uşoare impuneri a Sa peste popor ca şi conducător lumesc.

Cu adevărat ispitirea aceasta este serioasă, de aceea şi Iisus „s-a rugat" (Lc. 22, 32) Tatălui. Din Evanghelia lui Ioan (cap. 17) ne este cunoscut, de altfel, faptul că Iisus, cu puţin mai înainte de Pătimirea Sa, S-a rugat Tatălui pentru ucenicii Săi.

7.6. Rugăciunea lui Iisus în Ghetsimani şi prinderea Lui (14, 32-52)

Mt. 26, 36-56; Lc. 22, 39-53.

32 Şi au venit la un loc al cărui nume este Ghetsimani, şi acolo a
zis către ucenicii Săi: Şedeţi aici până ce Mă voi ruga. 33 Şi a luat cu El
pe Petru şi pe Iacov şi pe Ioan şi a început a Se tulbura şi a Se mâhni.
34 Şi le-a zis lor: Întristat este sufletul Meu până la moarte. Rămâneţi
aici şi privegheaţi. 35 Şi mergând puţin mai înainte, a căzut cu faţa la
pământ şi Se ruga, ca, de este cu putinţă, să treacă de la El ceasul
(acesta). 36 Şi zicea: Avva Părinte, toate sunt Ţie cu putinţă.
Depărtează paharul acesta de la Mine. Dar nu ce voiesc Eu, ci ceea ce
voieşti Tu. 37 Şi a venit şi i-a găsit dormind şi a zis lui Petru: Simone,
dormi? N-ai avut tărie ca să veghezi un ceas? 38 Privegheaţi şi vă
rugaţi, ca să nu intraţi în ispită. Căci duhul este osârduitor, dar
trupul neputincios. 39 Şi iarăşi mergând, s-a rugat, acelaşi cuvânt
zicând. 40 Şi iarăşi venind, i-a găsit dormind, căci ochii lor erau
îngreuiaţi şi nu ştiau ce să-I răspundă. 41 Şi a venit a treia oară şi le-a
zis: Dormiţi de acum şi vă odihniţi! E gata! A sosit ceasul. Iată Fiul

Omului este dat în mâinile păcătoşilor. [42]Sculaţi-vă să mergem. Iată,
cel ce M-a vândut s-a apropiat. [43]Şi îndată, încă vorbind El, a venit
Iuda Iscarioteanul, unul din cei doisprezece, şi cu el mulţime cu săbii
şi cu ciomege, de la arhierei, de la cărturari şi de la bătrâni. [44]Iar
vânzătorul le dăduse semn, zicând: Pe care-L voi săruta, Acela este.
Prindeţi-L şi duceţi-L cu pază. [45]Şi venind îndată şi apropiindu-se de
El, a zis Lui: Învăţătorule! Şi L-a sărutat. [46]Iar ei au pus mâna pe El şi
L-au prins. [47]Unul din cei ce stăteau pe lângă El, scoţând sabia, a lovit
pe sluga arhiereului şi i-a tăiat urechea. [48]Şi răspunzând, Iisus le-a
zis: Ca la un tâlhar aţi ieşit cu săbii şi cu toiege, ca să Mă prindeţi.
[49]În fiecare zi eram la voi în templu, învăţând, şi nu M-aţi prins. Dar
acestea sunt ca să se împlinească Scripturile. [50]Şi, lăsându-L, au fugit
toţi. [51]Iar un tânăr mergea după El, înfăşurat într-o pânzătură, pe
trupul gol, şi au pus mâna pe el. [52]El însă, smulgându-se din
pânzătură, a fugit gol. [53]Şi au dus pe Iisus la arhiereu şi s-au adunat
acolo toţi arhiereii şi bătrânii şi cărturarii.

Relatarea lui Marcu[439] coincide, în linii generale, cu relatarea paralelă a lui Matei (26, 36-56), având în plus următoarele elemente: a) în rugăciunea Sa, Iisus foloseşte alocuţiunea aramaică „abba" (14, 36), fără a-şi introduce cererea sa prin „dacă este posibil" (ca în Mt. 26, 39), ci prin certitudinea „toate sunt cu putinţă Ţie" şi, în sfârşit, folosind cuvântul „ὥρα – ceasul", cuvânt care aminteşte de al patrulea evanghelist; b) reproşul lui

[439] Vezi următoarea bibliografie: M. Rostovtzeff, „Οὖς δεξιόν ἀποτέμνειν" *ZNW* 33 (1934), p. 196-199; K. G. Huhn, „Jesu in Ghetsemane", *EvTh* 12 (1952/53), p. 260-285; Mc Casland, „Abba, Father", *JBL* 72 (1953), p. 79-91; N. Kreiger, „Der Knecht des Hohen Priesters", *NT* 2 (1957), p. 73-74; J. Dove, „Die Gefangennahne Jesu in Gethsemane", *Studia Evangelica* (1959), p. 458-480; J. Héring, „Zwei exegetische Probleme in der Perikope von Jesus in Gethsemane", *Neotestamentica et Patristica. Festschrift O. Cullmann*, 1962, p. 64-69; T. Boman, „Der Gebetskampf Jesu", *NTS* 10 (1913/64), p. 261-273; P. S. Barbour, „Gethsemane in the Tradition of the Passion", *NTS* 16 (1969/70), p. 231-251; A. Vanhoye, „La fuit du Jeune homme nu (Mc 15, 51-52)", *Biblica* 52 (1971), p. 401-406; W. H. Kelber, „Mark 14, 32-42: Gethsemane", *ZNW* 63 (1972), p. 166-187; G. Schneider, „Die Verhaftung Jesu", *ZNW* 63 (1972), p. 188-209; W. Mohn, „Gethsemane (Mk 14, 32-42)", *ZNW* 64 (1973), p. 194-208.

Iisus pentru somnul ucenicilor după revenirea de la întâia rugăciune se îndreaptă în special către Petru, la persoana a II-a („nu ai avut tărie..." vezi şi Mt. 26, 40: „n-aţi putut"); este, desigur, caracteristic faptul că, în timp ce în relatarea sa, evanghelistul foloseşte numirea de Petru, în cuvintele lui Iisus pe cale le înşiruie păstrează numirea de Simon („a zis lui Petru: Simone, dormi?"; vezi şi Lc. 22, 31: „Simone, Simone..."). Aceasta se datorează probabil faptului că evanghelistul foloseşte numirea deja consacrată a ucenicului, în timp ce, în cuvintele lui Iisus, el se face ecoul numirii de mai-nainte pe care o folosea Iisus pentru a insinua că ucenicul acesta nu s-a făcut încă piatră (πέτρος) a credinţei; c) evanghelistul păstrează impasul ucenicilor după a doua exprimare a reproşului lui Iisus pentru somnul lor („nu ştiau ce să-i răspundă"); d) după a treia rugăciune a lui Iisus, evanghelistul dă cuvintele Lui către ucenici, „E gata! A sosit ceasul..." (14, 41), pentru care s-au dat mai multe explicaţii; în sfârşit, e) păstrează episodul tânărului înfăşurat în cearşaf, care urmărea scena arestării din Ghetsimani (14, 51-52).

La întrebarea de ce Matei omite cele cinci puncte de mai sus, se poate răspunde astfel: pe ultimele trei poate le-a socotit că nu prezintă interes pentru cititorii Evangheliei sale; la primul punct el înlocuieşte pe „abba" cu „Părintele meu", iar la punctul doi se poate presupune că Marcu păstrează o tradiţie mai veche, în care Petru joacă un rol principal, fie pozitiv, fie negativ. În orice caz, cercetarea comparativă a relatării noastre făcută de către cei trei sinoptici, cu toate informaţiile pe care le păstrează fiecare dintre cei trei, arată, pe de o parte, cât de încâlcită este aşa-numita problemă sinoptică şi, pe de alta, cât de precare sunt generalizările diferitelor teorii (mai vechi sau mai noi), care nu sunt totdeauna în acord şi la relatările luate separat, cu atât mai mult în cazul nostru, unde atât relatarea lui Matei cât, mai ales, cea a lui Luca, păstrează mai multe informaţii pe care le vom enumera în continuare, fără să intrăm în analize de amănunt.

Matei redă dialogul dintre Iisus şi Iuda („Bucură-te, Învăţătorule!" – „Prietene, pentru ce ai venit") şi îndemnul de a nu se opune, adresat ucenicului care a scos sabia. Luca prezintă un număr important de adăugiri sau omisiuni: lipseşte numirea de

Ghetsimani, nu se vorbeşte despre trei ucenici ci despre toţi ucenicii; Iisus se roagă o singură dată (nu de trei ori); zbuciumul din timpul rugăciunii este descris în culori puternice şi dramatice („şi sudoarea Lui s-a făcut ca picături de sânge") şi ne vorbeşte şi despre arătarea îngerului pentru întărirea lui Iisus; somnul ucenicilor este explicat ca datorându-se întristării lor; Iisus nu reclamă ucenicilor lipsa lor de sprijin, ci îi îndeamnă şi îi întăreşte; Iisus zice către Iuda cuvintele: „cu sărutare vinzi pe Fiul Omului?"; este remarcat faptul că urechea robului pe care a tăiat-o ucenicul este cea dreaptă, despre care se dă şi informaţia că a fost vindecată de către Iisus; cei ce au venit să-l prindă pe Iisus sunt identificaţi ca fiind „arhiereii şi căpeteniile templului şi bătrânii"; lor le adresează Iisus cuvintele: „acesta este ceasul vostru şi stăpânirea întunericului". Este vădit că Luca foloseşte, pe lângă ceilalţi doi sinoptici, şi o sursă aparte care, în general, este caracterizată ca sursa L şi care noi socotim că se identifică cu tradiţia Bisericii, după toată probabilitatea a Celei din Efes, precum putem să constatăm din multele asemănări pe care le prezintă relatarea lui Luca cu cea a lui Ioan (18, 1-12).

Se pare că discuţia din versetele 26-31 a avut loc în timp ce Iisus împreună cu ceilalţi ucenici mergeau spre Ghetsimani, aşezare („grădină" după In. 18, 1,26) pe Muntele Măslinilor, care înseamnă: teasc de ulei (instalaţie pentru fabricarea uleiului). Zbuciumul lui Iisus înaintea celor trei ucenici – Petru, Iacov şi Ioan – pe care i-a luat cu El şi a mers mai departe, este descris cu cuvintele Psalmului 41, 6: „Întristat este sufletul Meu până la moarte"[440]. „Până la moarte" exprimă intensitatea zbuciumului care culminează – în informaţia lui Lc. 22, 44 – cu sudoarea „ca picături de sânge". Chiril al Alexandriei pune întristarea lui Iisus pe seama nivelului scăzut [de religiozitate] la care ajunsese poporul israelit. Părinţii Bisericii recunosc atât aici cât şi în Lc.

[440] Pasajul din psalmi, fără a fi adăugat ca citat din Scriptură, este folosit de către evanghelist (vezi şi Mt. 26, 38) pentru descrierea agoniei lui Iisus; poate că prin acest verset din psalm evanghelistul vrea să arate că această agonie a lui Iisus este provăzută de Vechiul Testament; vezi A. Suhl, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, p. 49-50; Th. Boman, „Der Gebetskampf Jesu", p. 261-73.

22, 44 învăţătura despre firea omenească a lui Hristos, învăţătură pe care o folosesc înfruntându-i pe eretici, în principal pe docheţi. Confirmarea acestei învăţături, ei o află şi în conţinutul rugăciunii lui Iisus: „Avva, Părinte, toate sunt Ţie cu putinţă. Depărtează paharul acesta de la Mine. Dar nu ce voiesc Eu, ci ceea ce voieşti Tu" (v. 36). Scrie, de exemplu, Teofilact: „Şi doreşte viaţa şi Acesta ca un om, şi se roagă să treacă paharul; căci omul este iubitor de viaţă; prin acestea se înfruntă ereziile care zic că s-a întrupat după închipuire (fantezie)".[441] Credem că accentul central se află pe partea a doua a rugăciunii, adică pe acceptarea voinţei lui Dumnezeu Tatăl. Dacă evangheliştii păstrează rugăciunea lui Iisus în Ghetsimani (şi mai ales Marcu şi Matei de trei ori) scopul lor nu este acela de a spune că a ezitat pentru o clipă ca un om (Părinţii folosesc acest element ca să înfrunte problemele lor), ci să spună că a acceptat până la sfârşit voia lui Dumnezeu ca un Fiu ascultător, ca un rob care pătimeşte. Aşa cum corect observă Dionisie al Alexandriei: „dacă voieşti" (din Lc. 22, 42) este ascultare şi îngăduinţă şi nu arată necunoştinţă, nici frică."

După rugăciunea intensă, Iisus se întoarce la ucenicii, evident la cei trei, aşa cum rezultă din faptul că se adresează către Petru (v. 37), şi îi îndeamnă la priveghere şi rugăciune pentru a scăpa de „ispită" (despre aceasta vezi explicaţiile de la v. 26-28) şi la înfrângerea slăbiciunii şi a neputinţei „trupului", pentru că „duhul este osârduitor, dar trupul neputincios" (v. 38). Este singura împrejurare în care întâlnim, în Evanghelia lui Marcu, antiteza „duh-trup/carne", însă trebuie îndată să observăm că nu este vorba despre opoziţia a două principii în sens filosofic, platonic, ci despre lupta morală şi eshatologică dinlăuntrul omului.

[441] Aceeaşi erminie o au şi Dionisie al Alexandriei, Hrisostom, Teodorit. Teofilact, în afară de erminia antidochetistă, adaugă şi o alta, conform căreia Iisus pătimeşte cu scopul de a-l înşela pe diavol, dându-i acestuia impresia că este numai om: „dar şi ca să ducă în eroare pe diavolul, să creadă că este un om simplu, ca astfel să-L omoare şi în felul acesta el (diavolul) să fie zdrobit"

Iisus repetă rugăciunea către Dumnezeu-Tatăl pentru a doua şi a treia oară (v. 39 şi 41) şi apoi spune cuvintele „E gata! A sosit ceasul..." (v. 41), cuvinte pe care exegeţii le-au explicat în diferite moduri. Greutatea înţelegerii verbului „ἀπέχει" s-a făcut simţită încă din timpurile mai vechi, aşa cum se vede din tradiţia manuscrisă, în care apar următoarele schimbări: "E gata sfârşitul! A venit ceasul!", "e gata sfârşitul şi a venit ceasul", "e gata sfârşitul! Iată, a venit ceasul!", "adest finis", "consummatus est finis", "a venit ceasul, s-a apropiat sfârşitul", "a venit ceasul", "ἐπέστη τὸ τέλος, ἦλθεν ἡ ὥρα"[442]. Grafia (scrierea – receptarea) textului Bisericii şi al ediţiilor critice ἀπέχει, ἦλθεν ἡ ὥρα se întemeiază pe cele mai multe şi mai vechi manuscrise.[443]

Cele mai importante dintre erminiile care s-au dat acestui cuvânt din versetul 41 sunt următoarele: a) ἀπέχει este legat de somnul ucenicilor, către care Iisus zice: „ajunge, a venit ceasul să fiu prins, sculaţi-vă"[444]; b) verbul despre care vorbim este legat de Iuda: „în timp ce voi dormiţi, acela mă va vinde. A venit ceasul Meu". Susţinătorii acestei erminii aduc mărturie pasajul Filimon 15, unde ἀπέχει are sensul de a primi/a prelua/a lua ceva de la cineva şi este folosit pentru persoane[445]; c) la verb trebuie să se adauge semnul întrebării şi să fie înţeles ca subiect – sfârşitul – „este departe sfârşitul? (nu, a venit ceasul)"[446]; d) este vorba de o redare greşită a prototipului aramaic, care era: „sfârşitul şi ceasul ne apasă"[447]; e) verbul provine din terminologia comercială şi înseamnă „a achita/a plăti/ a lichida". Sensul propoziţiei este că Iisus adevereşte acceptarea timpului despre care mai înainte rugase pe Tatăl (v. 35)[448]; f) dat fiind

[442] Această ultimă grafie este o propunere-corectură a lui Al. Pallis; pentru celelalte grafii, vezi *aparatus criticus* al ediţiilor critice.
[443] Σιν, A, B, C, Colecţiile bizantine, Vulgata, etc..
[444] Damalas, Trembelas, Grundmann şi P. Benoit, *Passion et Resurrection du Seigneur*, p. 22 ş.u..
[445] Vezi şi G. H. Boobyer, „᾿Απέχει in Mark 14, 41" *NTS* 2 (1955-56), p. 47-48.
[446] Taylor şi alţii. Este clară preferinţa susţinătorilor acestei interpretări pentru grafia codicelui D: „ἀπέχει τό τέλος καί ἦλθεν ἡ ὥρα".
[447] M. Black, *An aramaic Approach to the Gospel and Acts*, p. 225-226.
[448] E. Linnemann, *op. cit.*, p. 26.

faptul că Matei preia toată relatarea lui Marcu 41, 32-42 cu foarte mici schimbări, unii susţin că ἀπέχει nu a existat în textul lui Marcu şi este limba care mai târziu a intrat în text.[449]

Socotim că verbul ἀπέχει trebuie să fie legat de faptul că sfârşitul se apropie, că vine „ceasul" pe care nu îl determină iudeii, ci voia şi iubirea lui Dumnezeu. Astfel, versetul nostru este, într-un anume fel, paralel cu Lc. 2, 37, „căci cele despre Mine au ajuns la sfârşit". Mai concret, Zigaben tălmăceşte: „sunt gata cele despre Mine, au ajuns să aibă sfârşit".

În timp ce Iisus adresează aceste cuvinte ucenicilor, vine Iuda, „unul din cei doisprezece", urmat de „mulţime", şi sărută pe Învăţătorul. Sărutul în sine nu are o răutate deosebită, deoarece constituie salutarea obişnuită pe care ucenicul o da învăţătorului. Aici însă este un semn mai dinainte stabilit (semn - σύσσημον) de recunoaştere a lui Iisus.[450]

În clipa în care Iisus este prins, unul dintre ucenicii Săi (Petru, după informaţia lui In. 18, 10), atacă pe sluga arhiereului cu „sabia/cuţitul"[451] şi îi taie urechea (dreaptă, după Luca). Este posibilă părerea lui Trembelas, că acest rob conducea acţiunea de prindere a lui Iisus, dar faptul că era „comandantul poliţiei oraşului Ierusalim"[452] sau că prin aceasta se înţelege

[449] Vezi comentariul lui Lohmeyer, la pasaj.
[450] Problematică este fraza pe care, conform Evangheliei lui Matei, Iisus o adresează lui Iuda: „ἑταῖρε, ἐφ᾽ ὅ πάρει" (conform textului bisericesc: „ἐφ᾽ ᾧ πάρει"). Nu este vorba despre o întrebare, aşa cum susţine Rehkopf: „prietene, pentru aceasta ai venit?" (vezi legat de aceasta articolul său din *ZNW* 52 [1961], p. 109-115), ci despre un ordin: „scopul pentru care ai venit, să se realizeze" (Damalas, Grundmann, Benoit, *op. cit.* 51, W. Eltester, „Freund wozu du gekommen bist", *Neotestamentica et Patristica. Festschrift Cullmann*, 1962, p. 70-91). Epigramatic, Hrisostom tâlcuieşte: „împlineşte obiceiurile rele pe care le fac fariseii; săvârşeşte împreună şi tu fapta cărturarilor".
[451] Comentatorii şi traducătorii mai noi înţeleg cuvântul μάχαιρα ca sabie (vezi, de ex., W. Bauer). Sfântul Ioan Gură de Aur, comentând Lc. 22, 38 („ἰδου μαχαίραι δύο - iată două săbii") vorbeşte despre cuţitele pe care ucenicii le-au luat cu ei de la masă, după cină – lucru care înseamnă că în sec. al IV-lea cuvântul μάχαιρα însemna acelaşi lucru ca şi cuvântul de acum.
[452] M. Rostovtzeff, *op. cit.*, p. 197.

Iuda[453], sunt simple ipoteze şi, cu siguranţă, neverosimile. De asemenea, părerea că ucenicul a urmărit prin această acţiune violentă de rănire dezonorarea simbolică a slugii arhiereului (deoarece tăierea urechii constituia o acţiune dezonorantă, după obiceiurile răsăritene) se întemeiază, desigur, pe cunoaşterea obiceiurilor orientale[454], dar presupune pedeapsa aplicată „la rece" şi nu o faptă care a provenit evident din reacţia spontană a momentului în întunericul de acolo. Cel mai probabil este faptul că ucenicul a scos „sabia" împotriva slugii care conducea arestarea, cu rezultatul de a-i tăia numai urechea.

Iisus zice către cei ce au venit să îl prindă că felul în care vin s-ar fi potrivit la arestarea unui „tâlhar" şi că au avut ocazii mai potrivite să-şi împlinească dorinţa, de vreme ce în fiecare zi învăţa în Templu. Cu aceste cuvinte, El vrea să accentueze, după Chiril, că „arestarea nu este lucrarea puterii lor, pe care ei credeau că o au, ci a voii Sale, El voind să primească şi să facă această pătimire nevoită". Ce înţelege însă Iisus prin cuvântul „tâlhar"? Nu cumva faptul că îl arestează ca pe un făcător de rele? Aceasta este, de obicei, erminia cuvântului tâlhar la comentatori. Interesantă şi ademenitoare este părerea că termenul, aşa cum mărturiseşte Iosif Flaviu[455], era folosit şi pentru desemnarea zeloţilor, a celor ce în chip spontan se împotriveau stăpânirii romane. Astfel, după aceste păreri, zeloţi erau atât „tâlharii" răstigniţi împreună cu Hristos (15, 27; Mt. 27, 38), cât şi Baraba, care este caracterizat de către cel de-al patrulea evanghelist (18, 40) ca „tâlhar". Chiar dacă această părere necesită mai multe argumente, ea este demnă de luat în seamă, deoarece redă atmosfera înfrigurată „zelotă" a vremii[456].

Înainte de a ajunge la ultima informaţie a relatării lui Marcu despre tânărul dezbrăcat, ne vom referi la întrebarea: cine a venit să-l prindă pe Iisus? Ea apare din faptul că cel de-al patrulea evanghelist, în relatarea sa paralelă, foloseşte pentru

[453] N. Krieger, *op. cit.*, p. 73-74.
[454] M. Rostovtzeff, *op. cit.*, p. 198
[455] *Războiul iudaic* 2, 587,593; 4, 84,97.
[456] Această părere este susţinută de Rengstorf, „ληστής" *ThWNT* 4, 262-7. M. Hengel, *Die Zeloten*, 42; O. Cullmann, *Der Staat im N.T.*, p. 32 ş.a..

aceştia terminologia pentru unităţile armatei romane: „σπεῖρα – oaste, bandă" şi "χιλίαρος - comandantul unei unităţi de 1000" (18, 3,12), în timp ce primii doi sinoptici vorbesc despre „ὄχλο – mulţime" în general, trimisă de arhierei, cărturari şi bătrâni (14, 43; Mt. 26, 47). Luca ne vorbeşte la început de mulţime şi apoi îi defineşte pe cei ce au venit pentru arestare ca „arhierei şi căpetenii ale templului şi bătrâni" (22, 47,52).

Anumiţi exegeţi socotesc mai exactă informaţia lui Ioan şi cred că arestarea lui Iisus s-a făcut de către romani.[457] Noi credem însă că nu e cu putinţă ca arestarea să se fi făcut de romani pentru următoarele motive: a) este greu de crezut mobilizarea unei armate întregi formată din 1000 sau 600 de bărbaţi pentru arestarea unui singur om pe care îl osândeau iudeii fanatici; de altfel, pentru mobilizarea ei se cerea poruncă de la conducătorul roman, care, după relatările noastre, ia cunoştinţă despre aceste evenimente abia mai târziu; b) dacă romanii Îl arestau pe Iisus, L-ar fi dus la conducătorii romani şi nu la arhiereul iudaic; c) Cuvintele lui Iisus adresate celor ce Îl arestează – „În fiecare zi eram la voi în templu, învăţând, şi nu M-aţi prins" – sunt doveditoare a faptului că El se adresează iudeilor şi, d) cunoscătorul terminologiei romane, Luca[458], ar fi făcut cu siguranţă aluzii la prezenţa romanilor în scena arestării.[459]

Se pare că evanghelistul Ioan foloseşte cuvântul σπεῖρα - oaste, bandă, nu cu sensul tehnic specific al său, ci în sens general şi liber, pentru a desemna detaşamentul militar. Un astfel de detaşament special putea să fie garda levitică a templului, care avea 21 de bărbaţi şi acţiona la ordinele comandantului templului. De altfel, cu arhiereii, soldaţii de la templu şi bătrânii se înţelege Iuda pentru trădare, după informaţia lui Luca (22, 4). Cu garda poliţienească levită a Templului a cooperat, probabil, şi personalul slujitor al Marelui Sinedriu (vezi In. 18, 3,12), „slujitori de la arhierei şi de la farisei", „slujitorii iudeilor".

[457] Schmid şi alţii. Vezi P. Winter, *The Trial of Jesus*, p. 146.
[458] Vezi F.A. 10, 1; 17, 1; 21, 31-33; 22, 24; 23, 10; 25, 23.
[459] Despre argumentare, vezi J. Blinzler, *Der Prozess Jesus*, p. 68.

Istorisirea despre prinderea lui Iisus se sfârşeşte prin informaţia pe care o păstrează numai Marcu, despre un oarecare tânăr care „mergea după El, înfăşurat într-o pânzătură pe trupul gol"; ca să evite prinderea sa de către ceilalţi tineri[460], tânărul din fragment (Trembelas), „smulgându-se din pânzătură a fugit gol" (versetele 51-52).

Cine este tânărul acesta şi din ce cauză îl aminteşte evanghelistul? Desigur, nu este vorba despre un episod fantastic inspirat de pasajul Amos 2, 16, „cel gol se va izgoni în ziua aceea, zice Domnul", sau despre simbolismul care anunţă dinainte Învierea lui Hristos, Cel ce va scăpa de moarte, aşa cum tânărul acesta a scăpat din mâinile celor ce au încercat să-l prindă[461]. Episodul este adevărat, aşa cum reiese din amănuntele nemeşteşugite şi din naturaleţea descrierii. Faptul că nu l-au preluat şi ceilalţi doi evanghelişti se poate, de asemenea, explica prin ipoteza că l-au socotit fără vreo importanţă deosebită pentru cititorii Evangheliilor lor.

Despre identitatea acestui tânăr misterios s-au formulat multe ipoteze. Tâlcuitorii mai vechi presupun că tânărul este evanghelistul Ioan sau Iacov, fratele Domnului[462], în timp ce comentatorii mai noi văd în acest tânăr fără nume fie pe un locuitor ciudat din zonă[463] fie, cei mai mulţi, chiar pe evanghelist[464]. S-ar fi referit oare evanghelistul la astfel de

---

460 „κρατοῦσιν αὐτόν οἱ νεανίσκοι" din textul bisericest este susţinut de A (C²), W, Θ, f1.13, codicii minusculi bizantini ş.a.. Grafia ediţiei critice Nestle-Alland „καί κρατοῦσιν αὐτόν" (fără „οἱ νεανίσκοι"), se bazează pe Σιν, B, Cvid, D, L, Δ, Ψ, 892, ş.a..

461 Despre părerea aceasta, vezi A. Vanhoye, *op. cit.*, p. 401-406.

462 Tradiţia despre Iacov, fratele lui Dumnezeu, o păstrează Teofilact şi Zigaben.

463 Pesch, Lohmeyer şi alţii. Vezi şi Damalas: „Un tânăr aflându-se acolo din întâmplare".

464 Lagrange, Schniewind, Huby, Trembelas, Benoit (*Passion et Resurrection*, p. 49-50). Pentru părerea că este evanghelistul însuşi, înclină Lane, în timp ce, dimpotrivă, Linnemann, *op. cit.*, p. 52, nota 35, caracterizează această ipoteză ca „un refugiu în regatul fanteziei". Alţi interpreţi susţin pur şi simplu că este amintit un martor ocular anonim al scenei (Branscomb), iar alţii cred că prin acest episod evanghelistul vrea să accentueze faptul că Iisus a fost părăsit cu totul (Gnilka, Schweizer, Grundmann).

amănunte lipsite de importanţă dacă nu era o trăire a lui personală. De aceea credem că ultima părere este cea mai probabilă.

Ce urmăreşte însă evanghelistul prin acest amănunt? Vrea cumva să ne aducă un martor ocular al faptelor petrecute? Trebuie, de asemenea, să notăm că prin pomenirea acestui martor ocular el pune pecetea mărturiei sale personale despre evenimentele expuse, aşa cum şi cel de-al patrulea evanghelist, în anumite momente ale evangheliei sale, fără să se refere la numele său, lasă să se i înţeleagă identitatea.

7.7. Iisus la Marele Sinedriu. Lepădarea lui Petru (14, 53-72)

Mt. 26, 56-75; Lc. 22, 54-71.

54Iar Petru, de departe, a mers după El, până a intrat înăuntru în
curtea arhiereului şi şedea împreună cu slugile, încălzindu-se la foc.
55Arhiereii şi tot sinedriul căutau împotriva lui Iisus mărturie ca să-L
dea la moarte, dar nu găseau. 56Că mulţi mărturiseau mincinos
împotriva Lui, dar mărturiile nu se potriveau. 57Şi ridicându-se unii,
au dat mărturie mincinoasă împotriva Lui, zicând: 58Noi L-am auzit
zicând: Voi dărâma acest templu făcut de mână, şi în trei zile altul,
nefăcut de mână, voi clădi. 59Dar nici aşa mărturia lor nu era la fel.
60Şi, sculându-se în mijlocul lor, arhiereul L-a întrebat pe Iisus,
zicând: Nu răspunzi nimic la tot ce mărturisesc împotriva Ta aceştia?
61Iar El tăcea şi nu răspundea nimic. Iarăşi L-a întrebat arhiereul şi I-a
zis: Eşti tu Hristosul, Fiul Celui binecuvântat? 62Iar Iisus a zis: Eu
sunt şi veţi vedea pe Fiul Omului şezând de-a dreapta Celui
Atotputernic şi venind pe norii cerului. 63Iar arhiereul, sfâşiindu-şi
hainele, a zis: Ce trebuinţă mai avem de martori? 64Aţi auzit hula. Ce
vi se pare vouă? Iar ei toţi au judecat că El este vinovat de moarte. 65Şi
unii au început să-L scuipe şi să-I acopere faţa şi să-L bată cu pumnii
şi să-I zică: Prooroceşte! Şi slugile Îl băteau cu palmele. 66Şi Petru
fiind jos în curte, a venit una din slujnicele arhiereului, 67Şi văzându-l
pe Petru, încălzindu-se, s-a uitat la el şi a zis: Şi tu erai cu Iisus
Nazarineanul. 68El însă a tăgăduit, zicând: Nici nu ştiu, nici nu
înţeleg ce zici. Şi a ieşit afară înaintea curţii; şi a cântat cocoşul. 69Iar
slujnica, văzându-l, a început iarăşi să spună celor de faţă că acesta

este dintre ei. [70]Iar el a tăgăduit iarăşi. Şi după puţin timp, cei de faţă ziceau iarăşi lui Petru: Cu adevărat eşti dintre ei, căci eşti şi galileian şi vorbirea ta se aseamănă. [71]Iar el a început să se blesteme şi să se jure: Nu ştiu pe omul acesta despre care ziceţi. [72]Şi îndată cocoşul a cântat a doua oară. Şi Petru şi-a adus aminte de cuvântul pe care i-l spusese Iisus: Înainte de a cânta de două ori cocoşul , de trei ori te vei lepăda de Mine. Şi a început să plângă.

Chestionarea lui Iisus de către căpeteniile iudaice este legată strâns, în Evanghelii, de întreita lepădare a lui Petru[465], nu numai deoarece cele două evenimente coincid din punct de vedere temporal, dar şi deoarece evangheliştii urmăresc confruntarea dintre mesianitatea deja mărturisită a lui Iisus şi negarea lui Petru că L-ar cunoaşte pe Iisus, pe care el însuşi Îl recunoscuse ca Mesia, în 8, 29. Este vorba despre una dintre cele mai cutremurătoare pagini ale Evangheliilor.

Asemănările relatărilor lui Marcu şi Matei sunt multe, în timp ce omisiunile lui Luca sunt în aşa fel încât să îndreptăţească observaţia că cel de-al treilea evanghelist prezintă, faţă de ceilalţi doi sinoptici, „o independenţă de tip ioaneic"[466]. Modificarea deosebită a lui Luca constă în faptul că nu vorbeşte

[465] Despre procesul lui Iisus în Marele Sinedriu, vezi J. Jeremias, „Zur Gheschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat", *ZNW* 43,(1951/52), p. 145-150 (= *Abba*, p. 139-144); Birkill, „The Trial of Jesus", *VChr* 12 (1958), p. 1-18; T. F. Glasson, „The Reply to Caiaphas (Mark 14, 62)", *NTS* 7 (1960/61), p. 88-93; G. Braumann, „Markus 15, 2-5 und Markus 14, 55-64", *ZNW* 52 (1961), p. 273-278; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 1961; P. Lamarche, „Le 'blasphème' de Jésus devant le Sanhédrin", *RechSR* 50 (1962), p. 74-85; O. Linton, „The Trial of Jesus and the Interpretation of Psalm CX", *NTS* 1961, p. 258-262; J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, 1960; J. R. Donahue, *„Are you the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark*, 1973; S. Légasse, „Jésus devant le Sanhédrin", *NRT* 5 (1974), p. 170-197; P. Benoit, „Le procès de Jésus" (= *Exégèse et Théologie* 1, p. 265-289); „Jésus devant le Sanhédrin" (=*Exégèse et Théologie* 1, p. 290-311). Despre lepădarea lui Petru (14, 66-72), vezi C. Manson, „Le reniement de Pierre", *RHPR* 37 (1957), p. 24-35; J. Birdsall, „Τό ῥῆμα ὡς εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς", *NT* 2 (1958), p. 272-275; R. Pesch, „Die Verleugnung des Petrus", *op. cit.*, p. 42-62.

[466] Léon-Dufour, „Récits de la Passion", *SDB* 6, 1948.

despre reuniunea de noapte a Marelui Sinedriu, ci despre cea de dimineaţă (22, 6), în care aşează evenimentele pe care ceilalţi doi sinoptici le povestesc ca întâmplate noaptea. Primii doi sinoptici pomenesc pe scurt reuniunea de dimineaţă, fără să definească conţinutul ei (Mc. 15, 1; Mt. 27, 1-20). În afară de această schimbare de bază, Luca mai prezintă şi următoarele: lepădarea lui Petru este aşezată înainte de reuniunea de dimineaţă (22, 55-66) şi în timp ce Iisus se află în casa arhiereului; batjocoritorii, de asemenea, apar înainte de interogatoriu (22, 63-65); se presupune posibilitatea contactului vizual dintre Iisus şi Petru (22, 61 „şi întorcându-Se Domnul a privit pe Petru"); Iisus este întrebat despre însuşirea Sa mesianică nu de arhiereu, ci de tot Sinedriul şi nu tace, ci răspunde afirmativ într-un mod pe care anumiţi comentatori l-au numit „stil ioaneic"[467]; nu se aduc martori mincinoşi iar Sinedriul nu se încheie cu osândirea categorică la moarte a lui Iisus, pe care Îl trimit la Pilat cu acuzaţii politice (23, 3).

Pentru aceste abateri ale lui Luca faţă de relatarea lui Marcu şi Matei, s-au dat următoarele explicaţii: a) Luca socoteşte imposibilă convocarea Marelui Sinedriu în timpul nopţii şi, aşezând reuniunea la ceasurile dimineţii, o face să corespundă mai mult realităţii istorice[468]; b) membrii şcolii criticii-formei susţin că relatările lui Marcu şi Matei despre adunarea de noapte nu au valoare istorică, deoarece au fost adăugate mai târziu, din motive catehetice şi apologetice[469]; c) conciliantă este soluţia celor ce susţin că este vorba despre o adunare care a început în timpul nopţii şi s-a sfârşit dimineaţa următoare[470].

[467] E. Osty, „Les points de contact entre le récit de la Passion dans St. Luc et St. Jean", *RechSR* 39 (1951), p. 146 ş.u.; J. Duplacy, care a cercetat din prisma criticii textuale răspunsul lui Iisus, susţine că este mai veche grafia textului bisericesc – „dacă vă voi spune, nu veţi crede; iar dacă vă voi întreba, nu-Mi veţi răspunde, nici nu Mă veţi slobozi"; vezi articolul său: „Une variante méconnue du texte réçu. Luc 22, 68", *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift J. Schmid*, 1963, p. 42-52.

[468] P. Benoit, *„Le procès de Jésus"*, p. 268.

[469] J. Finegan, *Die Überlieferung der Leidensgeschichte*, p. 72 ş.u..

[470] Părere pe care o adaugă Blinzler, p. 95 ş.u..

Diversitatea opiniilor celor trei la care ne-am referit şi noi mai sus şi greutatea alegerii se datorează caracterului şi scopului relatărilor noastre evanghelice, care nu constituie nişte procese verbale stenografiate ale judecăţii, ci texte religioase care au ca scop accentuarea următoarei realităţi: Iisus Şi-a vestit mesianitatea Sa înaintea căpeteniilor iudaice, folosind cuvinte din cartea lui Daniel despre Fiul Omului şi astfel a întărâtat membrii Marelui Sinedriu, care au hotărât omorârea Sa. Textele Evangheliilor nu urmăresc să ne dea informaţii de natură juridică despre proces. Încercarea binevoitoare a scriitorilor contemporani nouă[471], de a aduna „erorile" juridice şi încălcările judecătoreşti ale legilor de către Marele Sinedriu nu poate avea un rol esenţial. Pentru evanghelişti nu e de cea mai mare importanţă ilegalitatea procesului, ci faptul osândirii lui Iisus la moarte pe baza Scripturilor, o moarte care s-a săvârşit pentru izbăvirea oamenilor de păcat.

După aceste elemente introductive despre relaţia dintre istorisirile evangheliştilor sinoptici, purcedem la explicarea relatării lui Marcu. Iisus este dus, după prinderea Lui de către garda armată iudaică a templului, la arhiereu (la Caiafa, după Mt. 26, 57), cel ce-i convoacă pe arhierei, pe bătrâni şi pe cărturari. Nu se spune însă clar că este vorba despre convocarea tuturor membrilor Marelui Sinedriu care, în mod obişnuit, se aduna într-o cameră specială din curtea exterioară a Templului, pe care Iosif Flaviu o numeşte βουλή – parlament, sau βουλευτήριον – clădirea parlamentului. Se observă, deci, că adunarea aceasta are loc în casa arhiereului, în curtea căreia se află şi Petru împreună cu slujitorii. Mulţi comentatori socotesc, drept cea mai probabilă, istorisirea lui Luca, după care Iisus este păzit în timpul nopţii în casa arhiereului, unde cei ce Îl păzeau Îl batjocoresc aşteptând dimineaţa, când este convocat sinedriul (22, 54-71), iar lepădarea lui Petru are loc noaptea şi înainte de convocarea sinedriului. În orice caz, e bine de notat că Evangheliile nu au ca

[471] Vezi, de ex., N. Petropoulos, *Ἡ δίκη τοῦ Χριστοῦ*, 1936, 1965 (ed. II-a); I. Agapidis, *Ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῆς ἰουδαϊκῆς καί ρωμαϊκῆς δικαιοσύνης*, 1968; P. Iliadis, *Ἡ δίκη τοῦ Χριστοῦ* , 1982 (ed. a II-a); K. Iliopoulos, *Ἡ δίκη τοῦ Χριστοῦ ὑπό τό φῶς τῶν εὐαγγελίων*, 1984.

scop să ne transmită o descriere cu de-amănuntul a celor petrecute, ci sunt texte cu un caracter teologic, bine determinat, despre care am vorbit cu puţin mai înainte.

În versetele 55-59 se vorbeşte despre sosirea, la început, a mai multor martori mincinoşi, ale căror mărturii nu se „potriveau", nu se potriveau una cu alta, nu se potriveau între ele şi, în continuare, se vorbeşte despre arătarea a doi martori mincinoşi care depun mărturie că L-au auzit pe Cel judecat afirmând că poate să dărâme templul şi să îl ridice din nou, în trei zile. Acest *loghion* este transmis numai la Ioan 2, 19, ca şi cuvânt a lui Iisus Însuşi şi este explicat ca referindu-se „la templul trupului Său" (vezi şi F.A. 6, 14). Marcu notează, în felul lui caracteristic, că la invitaţia arhiereului de a răspunde la acuzaţii, Iisus tace. Tăcerea aceasta ne duce cu mintea la proorocia lui Isaia 53, 7: „Iar el ca un miel nu şi-a deschis gura sa....".

Iisus, pe de o parte tace pentru că are conştiinţa că este robul lui Dumnezeu cel ce merge spre pătimire, iar pe de alta vesteşte pentru întâia oară, în mod public, mesianitatea Sa şi prevesteşte (re)venirea Sa în slavă. Întrebarea arhiereului către Iisus, dacă este „Hristosul, fiul Celui binecuvântat" (v. 61), impresionează, deoarece Mesia, în textele iudaice, nu este caracterizat în chip expres ca Fiu al lui Dumnezeu. De aceea, mulţi din cercetătorii contemporani[472] observă că: a) întrebarea arhiereului este formulată de evanghelişti într-un mod care ţine de terminologia hristologică a Bisericii şi b) răspunsul lui Iisus este mai degrabă exprimarea credinţei Bisericii despre mesianismul său. Prima observaţie este cu siguranţă posibilă, deoarece evangheliştii, în timp ce istorisesc faptele legate de Iisus, folosesc terminologia creştină care a prins formă în sânul Bisericii, deşi s-ar fi putut spune şi faptul că arhiereul iudaic, prin întrebarea lui, nu expune percepţia iudaică despre Mesia, ci părerea susţinătorilor lui Iisus despre Acesta sau chiar că urmăreşte să Îl invite pe Iisus să susţină că este Fiul lui Dumnezeu, astfel încât acesta să-şi justifice acuzaţia de „blasfemie" împotriva Lui. Despre al

[472] Grundmann, Haenchen ş.a.; vezi şi E. Lohse, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu*, p. 85.

doilea punct, însă, trebuie răspundem următoarele: cercetătorii contemporani care susțin această părere vor să lase impresia că răspunsul dat arhiereului nu vine de la Însuşi Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu. Credem însă că răspunsul lui Hristos, despre al cărui caracter afirmativ vom vorbi mai jos, este un element istoric adevărat, deoarece a jucat un rol hotărâtor în tot procesul şi, în principal, în condamnarea la moarte, fiind reluat, desigur, de iudei când în batjocură se adresează lui Iisus în momentul în care Acesta Se afla pe cruce (15, 32). De altfel, dacă era adevărată această părere, că răspunsul lui Iisus către arhiereu provine din credința Bisericii, ar fi trebuit ca în acesta să se facă aluzie şi la înviere, care constituia un articol de bază al credinței primare, aşa cum se vede în mărturisirile de credință păstrate în Noul Testament.

Răspunsul lui Hristos (v. 62) este în mod clar afirmativ, deoarece altfel nu se justifică indignarea arhiereului şi acuzația de „blasfemie" pe care i-o pune în cârcă. Formularea răspunsului la Mt. 26, 64, în aşa fel încât să conțină câteva negații acoperite („Iisus i-a răspuns: Tu ai zis. Şi vă spun încă: De acum veți vedea...")„ are următorul înțeles: la întrebarea arhiereului dacă este Mesia, evident acel Mesia politic aşteptat de iudei, Iisus, prin cuvintele Psalmului 109, 1 şi ale lui Daniel 7, 13, răspunde că nu este Mesia care îl socotesc ei, ci Fiul Omului care pătimeşte şi „Cel ce, în viitor, va veni pe norii cerului"[473].

După acest răspuns, arhiereul îşi sfâşie hainele „χιτῶνας - mantia" şi semnalează astfel „blasfemia" pe care o săvârşeşte Iisus (v. 63). Aceasta constă, mai exact, în aceea că a încălcat, după iudei, hotarele omeneşti şi S-a socotit pe Sine Fiu al lui Dumnezeu (vezi şi In. 5, 18; 10, 33,36; 19, 7)[474]. Arhiereul iudeu, nerecunoscând descoperirea lui Dumnezeu în Persoana lui Hristos, socoteşte hulă şi nepermisă pretenția Acestuia că este Fiul lui Dumnezeu şi viitorul Judecător.

---

473 Despre cele două pasaje vechi-testamentare din răspunsul lui Iisus, vezi Linton, p. 258-262 şi A. Suhl, *Die Funktion der AT/chen Zitate im Markusevangelium*, p. 56.

474 Vezi P. Lamarche, p. 74-85.

Pentru această hulă, toți membrii Sinedriului hotărăsc condamnarea lui Iisus la moarte (v. 64). Dat fiind faptul că în relatarea lui Luca nu se vorbeşte despre sentința Sinedriului de condamnare la moarte (vezi Lc. 22, 70-71), mulți comentatori pun întrebarea dacă Sinedriul a condamnat la moarte pe Iisus şi a cerut după aceea recunoaşterea hotărârii de către guvernatorul roman – deoarece acesta nu avea dreptul să împlinească pedepsele cu moartea (vezi In. 18, 31b)[475] – sau pur şi simplu ei L-au judecat mai înainte pe Iisus ca să adune elemente de învinovățire, pe care îşi vor baza acuzația cu care Îl vor trimite la Pilat. Astfel, unii cercetători susțin osândirea lui Iisus la moarte de către Sinedriu, vrând să arunce toată responsabilitatea asupra căpeteniilor iudeilor, în timp ce alții presupun că rolul Sinedriului a fost pur şi simplu de anchetă preliminară pentru culegerea de probe în vederea unei acuzații înaintea lui Pilat, care a şi dat hotărârea pentru condamnarea la moarte[476]. Cei din urmă aruncă responsabilitatea pe romani şi pretind că se întemeiază pe prezentarea evenimentelor de la Luca. Acesta este însă şi punctul slab al poziției lor, deoarece este cunoscut faptul că Luca, în toată Evanghelia sa, încearcă să justifice pe romani în fiecare împrejurare de prigonire a creştinismului. De aceea şi Evanghelia sa, ca şi Faptele Apostolilor, a fost caracterizată drept cea dintâi apologie a creştinismului înaintea stăpânitorilor romani[477]. Alți comen- tatori fac deosebire între responsabilitatea legislativă a stăpânirii romane şi responsabilitatea morală a conducătorilor iudeilor[478].

---

475 Mare dispută există în cercetarea contemporană în legătură cu credibilitatea informației din In. 18, 31b, dacă Marele Sinedriu a avut sau nu dreptul pedepsei cu moartea, aşa numitul *jus gladii*. Cei mai mulți susțin, pe baza elementelor istorice, că Marele Sindriu nu a avut *jus gladii* şi, prin urmare, socotesc credibilă informația din Ioan ; vezi Blinzler, p. 163; J. Jeremias, „Zur Geschichtlichkeit des Verhörs...", p. 145-150. Billerbeck 1, p. 102; 2. p. 571.

476 Prima afirmație o susțin, printre alții, Grundmann, *Die Geschichte Jesu*, p. 234; Blinzler, p. 127. Pe cea de-a doua. Cullmann, Benoit, Winter şi Burkill.

477 B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 1924.

478 De ex. Cullmann, *Der Staat im N.T.*, p. 31.

În pofida încercărilor anumitor cercetători mai noi, de a pune pe seama stăpânirii romane responsabilitatea pentru răstignire, este vădit faptul că evangheliştii subliniază categoric rolul principal pe care l-a jucat conducerea religioasă iudaică la sentinţa de omorâre a lui Iisus. Punctul de vedere al evangheliştilor despre responsabilitatea iudeilor se regăseşte şi în cuvintele Apostolilor, în special ale Apostolului Petru, în Faptele Apostolilor, lucru care mărturiseşte că aceasta era părerea care domina în Biserica primară (vezi, de ex., F. A. 2, 23 „pe Iisus ... pironindu-L, prin mâinile celor fără de lege, L-aţi omorât", 2, 36: „... pe care voi L-aţi răstignit", 3, 13-15: „pe care voi L-aţi predat şi L-aţi tăgăduit în faţa lui Pilat...", 5, 30: „pe care voi L-aţi omorât, spânzurându-L pe lemn", 7, 52: „al Cărui vânzători şi ucigaşi v-aţi făcut voi acum"; vezi şi F. A. 4, 10; 10, 40; 13, 29 etc.). Desigur, Biserica, subliniind în predica sa către iudei responsabilitatea lor, în mod paralel o motivează ca datorându-se neştiinţei; astfel ea urmăreşte să îi ducă la pocăinţă şi la acceptarea lui Hristos cel răstignit şi înviat ca Mântuitor al lor.

Imediat după hotărârea pentru pedeapsa cu moartea, evanghelistul aminteşte batjocurile (v. 65). Este cunoscut că, în Răsăritul antic, după hotărârile de osândire aveau loc batjocurile şi luarea în râs a celor osândiţi, ca exemplu pentru ceilalţi. Dacă evanghelistul nostru se referă la batjocuri, o face deoarece vrea să sublinieze că Iisus Hristos pătimeşte şi este batjocorit, precum a spus mai înainte despre El Isaia (în special cap. 53) şi că duce până la capăt, fără cârteală, lucrarea Robului care pătimeşte, ascultând de Dumnezeu Tatăl. Acesta este motivul pentru care şi ceilalţi evanghelişti amintesc batjocurile, chiar dacă în diferite momente ale relatărilor lor (Mt. 26, 67-68; Lc. 22, 63-65; 23, 11; In. 18, 22-23; 19, 2-3).

Tăgăduirea lui Petru (v. 66-72) are loc „jos, în curtea" arhiereului, în timp ce ucenicul acesta se încălzea, împreună cu slujitorii, aproape de focul lângă care se adunaseră aceşti slujitori ca să scape de frigul nopţii şi, poate, să comenteze evenimentele. Petru tăgăduieşte orice legătură cu Iisus Nazarineanul atunci când este întrebat întâia oară de către o slujnică a arhiereului, a doua oară de aceeaşi slujnică, iar a treia oară, de către „cei ce

stăteau de faţă"[479]. După a treia negare, glasul cocoşului aminteşte ucenicului tulburat de cele spuse lui mai înainte de Învăţătorul său despre acestea. Petru, comparând îndată dorinţa lui exprimată cu puţin mai înainte, de a-L urma pe Iisus chiar şi la moarte (14, 31 „Şi de-ar fi să mor cu Tine, nu te voi tăgădui") cu realitatea amară a întreitei tăgăduiri, izbucneşte în lacrimi. Cu siguranţă, este vorba despre lacrimi de pocăinţă. Evanghelistul păstrează lepădarea lui Petru, ca de altfel şi toţi ceilalţi evanghelişti, nu numai din raţiuni istorice, ci şi din motive pedagogice: tăgăduirea lui Hristos de către creştini este un fenomen posibil; pocăinţa este calea pentru revenirea la starea de relaţie corectă cu Hristos.

7.8. Iisus la Pilat (15, 1-15)
Mt. 27, 1-26; Lc. 23, 1-25.

1Şi îndată dimineaţa, arhiereii, ţinând sfat cu bătrânii, cu
cărturarii şi cu tot sinedriul şi legând pe Iisus, L-au dus şi L-au
predat lui Pilat. 2Şi L-a întrebat Pilat: Tu eşti regele iudeilor? Iar El,
răspunzând, i-a zis: Tu zici. 3Iar arhiereii Îl învinuiau de multe. 4Iar
Pilat L-a întrebat: Nu răspunzi nimic? Iată câte spun împotriva Ta.
5Dar Iisus nimic n-a mai răspuns, încât Pilat se mira. 6Iar la
sărbătoarea Paştilor, le elibera un întemniţat pe care-l cereau ei. 7Şi
era unul cu numele Baraba închis împreună cu nişte răzvrătiţi, care
în răscoală săvârşiseră ucidere. 8Şi mulţimea, venind sus, a început să

[479] În Evangheliile noastre nu se păstrează identic şirul de persoane care l-au întrebat pe Petru: Prima întrebare provine de la o slujitoare a arhiereului, pe care Ioan o numeşte „portăriţă"; cea de-a doua întrebare, de la aceeaşi slujitoare (Mc), de la alta (Mt), de la „altcineva" (Lc), de la mai mult de o persoană (In); a treia întrebare provine de la „cei ce erau de faţă" (Mc, Mt), de la „un altul" (Lc), de la un rob, rudă a aceluia căruia Petru îi tăiase urechea (In). Problema deosebirii persoanelor au întâmpinat-o deja Părinţii şi o socotesc fără o importanţă deosebită. De ex., Teofilact scrie: „Niciodată nu ne-a fost nouă aceasta vreo piedică pentru adevărul Evangheliei; căci evangheliştii nu se deosebesc în cele ce sunt mari şi importante pentru mântuire; Că nu a zis unul că Domnul s-a răstignit, iar altul să spună că nu; Să nu fie!"

ceară lui Pilat să le facă precum obişnuia pentru ei. [9]Iar Pilat le-a răspuns, zicând: Voiţi să vă eliberez pe regele iudeilor? [10]Fiindcă ştia că arhiereii Îl dăduseră în mâna lui din invidie. [11]Dar arhiereii au aţâţat mulţimea ca să le elibereze mai degrabă pe Baraba. [12]Iar Pilat, răspunzând iarăşi, le-a zis: Ce voi face deci cu cel despre care ziceţi că este regele iudeilor? [13]Ei iarăşi au strigat: Răstigneşte-L! [14]Iar Pilat le-a zis: Dar ce rău a făcut? Iar ei mai mult strigau: Răstigneşte-L! [15]Şi Pilat, vrând să facă pe voia mulţimii, le-a eliberat pe Baraba, iar pe Iisus, biciuindu-L, L-a dat ca să fie răstignit.

În relatarea aceasta[480] se observă, pe de o parte, o asemănare între Marcu şi Matei, cu câteva informaţii adăugate la cel de-al doilea (visul soţiei lui Pilat, spălarea mâinilor înaintea mulţimii, regretul şi sfârşitul lui Iuda[481]) şi, pe de alta, prezentarea unor episoade de către Luca, pe care nu le enumeră nici primii doi sinoptici, nici Ioan. Luca enumeră acuza politică pe care au prezentat-o iudeii lui Pilat despre Iisus (23, 2), istoriseşte judecata lui Iisus de către Irod (23, 6-12) şi accentuează încercările repetate ale lui Pilat de a-L elibera pe Iisus (23, 4,14,22).

În reuniunea de dimineaţă a Marelui Sinedriu, la care participă „arhiereii cu bătrânii şi cu cărturarii şi cu tot sinedriul", se hotărăşte predarea lui Iisus guvernatorului roman al Iudeii, Pilat (v. 1), fără însă să se formuleze acuzaţia (despre care vezi Lc. 23, 2). După însemnarea din v. 1, istorisirea se schimbă brusc în întrebarea lui Pilat adresată lui Iisus: „Tu eşti regele iudeilor?" (v. 2). Teofilact nu este departe de realitate şi de mentalitatea guvernatorului roman, când observă că Pilat, prin întrebarea sa, urmăreşte ridiculizarea aşteptărilor mesianice iudaice. Răspunsul lui Iisus este socotit ambiguu de către mulţi comentatori mai

[480] Vezi J. Merkel, „Die Begnadigung am Passahfest", *ZNW* 6 (1905), p. 293-316; J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, 1960; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 1961; A. Bajsic, „Pilatus, Jesus and Barabbas", *Biblica* 48 (1967), p. 7-28; G. Lee, „Mark 8, 24. Mark 15, 8", *NT* 20 (1978), p. 74; P. Benoit, „Le procès de Jesus" (= *Exégèse et Théologie* 1, p. 265-289).

[481] Pentru relatarea despre sfârşitul lui Iuda (Mt. 27, 3-10), vezi G. Galitis, *Tά ἑρμηνευτικά προβλήματα τῶν ἐν τῇ Κ.Δ. παραλλήλων διηγήσεων περί τοῦ τέλους ᾽Ιούδα*, 1965.

vechi sau mai noi. „La mijloc este înţelesul, observă exegetul de mai sus. Căci se poate înţelege şi că, Eu sunt cu adevărat ceea ce tu ai zis; se poate şi altfel, că Eu nu zic, tu zici, ai putere şi zici". Credem că discuţia se luminează dacă luăm în considerare relatarea celui de-al patrulea evanghelist.

După acesta, Iisus, răspunzând lui Pilat, accentuează caracterul nelumesc al Împărăţiei Sale: „Împărăţia Mea nu este din lumea aceasta. Dacă Împărăţia Mea ar fi fost din lumea aceasta, slujitorii Mei s-ar fi luptat ca să nu fiu predat iudeilor. Dar acum împărăţia Mea nu este de aici" (In. 18, 36). Iisus este de acord cu Pilat, dar, în acelaşi timp, nefiind de acord: este împărat, desigur, dar împărăţia Sa nu are legătură cu ceea ce înţeleg romanii prin acest termen.

Iisus înfruntă prin tăcere (v. 5) acuzele următoare ale cărturarilor, lucru care stârneşte întrebarea lui Pilat, ca şi încercarea lui de a-L dezvinovăţi pe cel acuzat[482]. Pe fundalul încercărilor guvernatorului roman de a-l elibera pe Iisus se încadrează şi propunerea sa de a-L elibera, folosindu-se de obiceiul de a elibera un deţinut în fiecare an de sărbătoarea Paştelui (v. 6 ş.u.). Este vorba de „obiceiul pământului", existent la poporul israelitean, care s-a păstrat din timpul ieşirii şi a durat ca un drept cutumiar a cărui tărie n-a putut fi întreruptă nici în vremea stăpânirii romane în Palestina[483]. În timp ce obiceiul consta, după cum observă Sf. Ioan Hrisostom, în „cererea pentru cel osândit", exprimată de popor şi în „darul" făcut de conducător, aici ordinea este inversată, deoarece guvernatorul cere de la popor să primească eliberarea lui Iisus cel legat. La această propunere însă, mulţimea răspunde, îndrumată de către conducătorii

[482] Părerea conducătorilor romani despre nevinovăţia lui Iisus cel osândit este exprimată în relatarea noastră foarte pe scurt, însă mai pe limpede şi mai spectaculos este declarată atât în relatarea lui Matei, prin visul soţiei lui Pilat şi prin spălarea mâinilor celui din urmă (Mt. 27, 19,24-25) ca să arate conştiinţa curată şi lepădarea de orice responsabilitate pentru ceea ce se întâmplă, cât şi în relatarea lui Luca, unde nevinovăţia lui Iisus este constatată nu numai de Pilat, ci şi de Irod Antipa (Lc. 22, 6-16).

[483] Origen, Hrisostom, Teofilact. Vezi şi J. Merkel, p. 293-316; Blinzler, p. 222 ş.u.;Benoit, p. 280.

religioşi, cerând eliberarea lui Baraba (v. 11). Frazele cu care este descris acest prizonier lasă să se înţeleagă că, probabil, era un zelot care a fost arestat pentru activitatea sa anti-romană. Acest lucru se poate întemeia şi pe informaţiile lui Ioan 18, 40: „iar Baraba era tâlhar"; am arătat, de altfel, şi mai înainte că prin termenul acesta de λῃστής se înţelegeau, după toate probabilităţile, zeloţii[484].

Evanghelistul accentuează emfatic faptul că, după aceea, Pilat eliberează pe Baraba la insistenţa puternică a iudeilor şi Îl dă pe Iisus „să fie răstignit". Se poate pune întrebarea, pe de o parte, cum de mulţimea - de care căpeteniile iudeilor, la prinderea lui Iisus, se gândeau să scape (vezi 14, 2; Lc. 22, 6) – cere acum moartea Lui şi, pe de alta, de ce guvernatorul roman arată atâta simpatie faţă de Iisus? La cea dintâi trebuie să notăm că, fie este vorba despre o mulţime deosebită de cea despre care se vorbeşte în 14, 2, fie este vorba despre personalul slujitor, de prieteni şi adepţi care simpatizau cu arhiereii şi care împlinesc dorinţa lor sau, atitudinea mulţimii faţă de Iisus s-a schimbat pentru trădarea, de către Iisus, a nădejdilor lor mesianice foarte mari şi la îndemnul conducătorilor religioşi.

Foarte dificilă este explicarea atitudinii binevoitoare a lui Pilat faţă de Iisus, dat fiind faptul că, desigur, contemporanii săi îl descriau ca foarte crud şi neomenos. „Căci era din fire neînduplecat, scrie Filon[485], şi cu cei obraznici neîndurător", iar Iosif Flaviu[486] povesteşte multe despre cruzimea lui. Din punct de vedere pur istoric, atitudinea lui Pilat se explică prin antipatia pe

[484] „Se vede faptul că acest tâlhar era instrumentul facţiunilor care tulburau lucrurile iudeilor şi care au provocat după aceea şi distrugerea [Ierusalimului]" (Damalas).

[485] *Πρεσβεία πρός Γάϊον*, p. 301.

[486] Arheologia iudaică 18, 55 ş.u., 85 ş.u.; Războiul iudaic 2, 169 ş.u.. Dincolo de cele mărturisite de Iosif Flaviu şi de episodul pe care îl aminteşte evanghelistul Luca (13, 1 ş.u.), conform căruia Pilat a omorât pe galileeni, „al căror sânge l-a amestecat cu jertfele lor", s-au creat multe legende despre sfârşitul lui. După Eusebiu (*Istoria bisericească* 2, 7. ΒΕΠ 19, 213) el a fost exilat în Vienna din Galia, unde s-a sinucis. Conform altor tradiţii, s-a aruncat în Tibru, unde s-a înnecat, sau s-a sinucis aruncându-se de pe un oarecare munte din Elveţia – care până astăzi se cheamă Pilatusberg – la lacul din Lucerna.

care o nutrea faţă de iudei. Împrejurarea cu Iisus cel osândit era potrivită pentru a-şi bate joc de aşteptările lor mesianice în persoana unui învăţător inocent din punct de vedere politic şi deloc periculos. Dacă în cele din urmă a cedat şi le-a împlinit cererile, aceasta se datorează faptului că raţiunea sa rece a predominat faţă de ura sa faţă de iudei. Ameninţările ce s-au lansat împotriva lui, că dacă achită pe Iisus, această faptă se va socoti ca una împotriva Cezarului (vezi In. 19, 12 ş.u.), şi-au atins ţinta. Probabil Pilat s-a gândit că nu e spre folosul său să îşi primejduiască poziţia prin eliberarea unui învăţător nevinovat, pe care aceia Îl condamnau pe nedrept. Condamnarea unui om nevinovat nu ar fi creat, de altfel, o problemă pentru conştiinţa sa, dat fiind faptul că nu era singura faptă de acest fel din întreaga sa carieră[487].

În orice caz, trebuie încă să notăm că evangheliştii nu sunt interesaţi de analiza psihologică a diferitelor persoane care au avut legătură cu Pătimirea Domnului sau de aşezarea istorică exactă şi de explicarea anumitor gesturi ale acestor persoane. În principal, ei urmăresc să prezinte consecinţele soteriologice ale Pătimirii Domnului; însă, când se referă la acestea, ei vorbesc inevitabil şi despre cadrul omenesc istoric în care se împlineşte voia dumnezeiască.

7.9. Moartea lui Iisus pe cruce (15, 16-41)
Mt. 27, 32-56; Lc. 23, 26-49

16Iar ostaşii L-au dus înăuntrul curţii, adică în pretoriu, şi au adunat toată cohorta. 17Şi L-au îmbrăcat în purpură şi, împletindu-I o

[487] Această schiţare psihologică a lui Pilat, pe care o face P. Benoit (*Le procès de Jésus*, p. 285) este una istorică şi obiectivă, chiar dacă nu atât de mişcătoare ca părerea că guvernatorul roman s-a apropiat de Iisus şi a simţit simpatie pentru El. De notat faptul că în apocrife este prezentat ca erou şi martir al lui Hristos, iar copţii îl cinstesc pe Pilat şi pe soţia lui ca martiri (vezi Blinzler, *LThK* 8, 505). De altfel, şi Biserica Ortodoxă cinsteşte pe Procla, soţia lui Pilat, ca sfântă, pe 27 octombrie. În sfârşit, numele lui Pilat este pomenit în Simbolul credinţei („S-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponţiu Pilat") ca mărturie istorică pentru evenimentele mântuitoare care s-au săvârşit în timpul în care el era administrator al Iudeei (26-36 d.Hr.).

cunună de spini, I-au pus-o pe cap 18Şi au început să se plece în faţa Lui, zicând: Bucură-Te regele iudeilor! 19Şi-L băteau peste cap cu o trestie şi-L scuipau şi, căzând în genunchi, I se închinau. 20Şi după ce L-au batjocorit, L-au dezbrăcat de purpură şi L-au îmbrăcat cu hainele Lui. Şi L-au dus afară ca să-L răstignească. 21Şi au silit pe un trecător, care venea din ţarină, pe Simon Cirineul, tatăl lui Alexandru şi al lui Ruf, ca să ducă crucea Lui. 22Şi L-au dus la locul zis Golgota, care se tălmăceşte "locul Căpăţânii". 23Şi I-au dat să bea vin amestecat cu smirnă, dar El n-a luat. 24Şi L-au răstignit şi au împărţit între ei hainele Lui, aruncând sorţi pentru ele, care ce să ia. 25Iar când L-au răstignit, era ceasul al treilea. 26Şi vina Lui era scrisă deasupra: Regele iudeilor. 27Şi împreună cu El au răstignit doi tâlhari: unul de-a dreapta şi altul de-a stânga Lui. 28Şi s-a împlinit Scriptura care zice: Cu cei fără de lege a fost socotit. 29Iar cei ce treceau pe acolo Îl huleau, clătinându-şi capetele şi zicând: Huu! Cel care dărâmi templul şi în trei zile îl zideşti. 30Mântuieşte-Te pe Tine Însuţi, coborându-Te de pe cruce! 31De asemenea şi arhiereii, batjocorindu-L între ei, împreună cu cărturarii, ziceau: Pe alţii a mântuit, dar pe Sine nu poate să Se mântuiască! 32Hristos, regele lui Israel, să Se coboare de pe cruce, ca să vedem şi să credem. Şi cei împreună răstigniţi cu El Îl ocărau. 33Iar când a fost ceasul al şaselea, întuneric s-a făcut peste tot pământul până la ceasul al nouălea. 34Şi la al nouălea ceas, a strigat Iisus cu glas mare: Eloi, Eloi, lama sabahtani?, care se tălmăceşte: Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit? 35Iar unii din cei ce stăteau acolo, auzind, ziceau: Iată, îl strigă pe Ilie. 36Şi, alergând, unul a înmuiat un burete în oţet, l-a pus într-o trestie şi I-a dat să bea, zicând: Lăsaţi să vedem dacă vine Ilie ca să-L coboare. 37Iar Iisus, scoţând un strigăt mare, Şi-a dat duhul. 38Şi catapeteasma templului s-a rupt în două, de sus până jos. 39Iar sutaşul care stătea în faţa Lui, văzând că astfel Şi-a dat duhul, a zis: Cu adevărat omul acesta era Fiul lui Dumnezeu! 40Şi erau şi femei care priveau de departe; între ele: Maria Magdalena, Maria, mama lui Iacov cel Mic şi a lui Iosi, şi Salomeea, 41Care, pe când era El în Galileea, mergeau după El şi Îi slujeau, şi multe altele care se suiseră cu El la Ierusalim.

În relatarea celor patru evanghelişti despre răstignirea lui Iisus[488] se întâlnesc cele mai multe pasaje vechi-testamentare, în comparaţie cu ceea ce există în celelalte relatări ale istoriei Pătimirii, precum şi cu cele mai caracteristice informaţii păstrate numai de către evanghelistul Luca. Este firesc să abunde pasajele vechi-testamentare, deoarece evangheliştii - şi prin aceştia, Biserica – vor să sublinieze că în acest eveniment central se împlinesc proorociile Vechiului Testament, lucru care mai înainte de scrierea Evangheliilor a fost exprimat în simbolurile de credinţă ale Bisericii; vezi de ex. I Cor. 15, 3: „Căci Hristos a murit pentru păcatele noastre după Scripturi".

Evanghelistul Luca păstrează multe informaţii suplimentare, dintre care le notăm şi noi pe cele mai importante: a) evocă tânguirea femeilor care Îl urmează pe Iisus la locul răstignirii (23, 27-31); b) păstrează rugăciunea lui Iisus pe cruce, pentru iertarea celor ce-L răstigneau (24, 43a); c) transmiterea deosebită faţă de ceilalţi doi sinoptici a evenimentelor luate în mod separat permite strângerea batjocurilor în următoarea ordine: batjocurile poporului şi ale conducătorilor (23, 35), ale ostaşilor (36-37), ale stăpânitorilor romani (38), a unuia dintre tâlhari (39 ş.u.); d) în timp ce primii doi evanghelişti sinoptici se referă, simplu, la faptul că împreună cu Iisus sunt răstigniţi şi doi „tâlhari – λησταί" (Mc. 15, 27; Mt. 27, 38; vezi şi In. 19, 18), Luca înşiruie văicăreala unuia şi pocăinţa celuilalt (23, 32-33; 39-43); e) întunericul de la ceasul al şaselea până la ceasul al nouălea (la care se referă şi ceilalţi doi sinoptici) este înfăţişat ca un

[488] C. Schneider, „Der Hauptmann am Kreuz", *ZNW* 33 (1934), p. 1-17; Holzmeister, „Die Finsternis beim Tode Jesu", *Biblica* 22 (1941), p. 404-411; M. Rehm, „Eli Eli lama Sabachtani", *BZ* 2 (1958), p. 275-278; Gnilka, „Mein Gott...", *BZ* 2 (1959), p. 294-297; Th. Boman, „Das letzte Wort Jesu", *Studia Theologica* 17 (1963), p. 103-119; J. R. Michaelis, „The Centurions' Confession", *CBQ* 29 (1967), p. 102-109; A. Mahonay „A new Look on the 'Third Hour' of Marc 15, 25", *CBQ* 28 (1966), p. 292-299; H. Gese, „Psalm 22 und das N.T.", *ZThK* 65 (1968), p. 1-22; P. Lamarche, „La mort de Jésus et la voile du temple selon Marc", *NRT* 96 (1974), p. 583-599; K. Stock, „Das Bekenntinis des Centurio. Mark 15, 39 im Rahmen des Merkusevangeliums", *ZKTh* 100 (1978), p. 289-301; X. Léon-Dufour, „Le dernier cri de Jésus", *Etudes* 48 (1978), p. 666-682.

fenomen provocat de acoperirea soarelui; f) în locul rugăciunii lui Iisus de la ceasul al nouălea, "Dumnezeul meu, Dumnezeul meu", el spune că ultimul strigăt al lui Iisus a constat în versetul din Ps. 30, 6, „Părinte, în mâinile Tale încredinţez duhul Meu" (23, 46); g) sutaşul, mişcat de întâmplări, mărturiseşte: „Cu adevărat, Omul Acesta drept a fost" (23, 47), în loc de „Cu adevărat, Fiul lui Dumnezeu a fost Acesta" (Mc. 15, 39; Mt. 27, 54) şi h) enumeră manifestările de tristeţe şi de părere de rău ale mulţimii care se întorcea de la locul răstignirii.

Matei nu se îndepărtează de relatarea lui Marcu, afară numai de faptul că transmite versetul din psalm, „S-a încrezut în Dumnezeu: Să-L scape acum, dacă-L vrea pe El", urmat de fraza „Căci a zis: Sunt Fiul lui Dumnezeu" (Mt. 27, 43) şi semnele minunate din ceasul morţii lui Iisus (Mt. 27, 52-53). Marcu are foarte puţine elemente în plus: informaţia că Simon Cirineul era „tatăl lui Alexandru şi al lui Ruf" (15, 21) şi stabilirea orei răstignirii (15, 25). Să purcedem însă la o explicare mai amănunţită a istorisirii sale.

După sentinţa de condamnare a lui Pilat, evanghelistul descrie batjocurile pe care Iisus le suferă din partea soldaţilor romani (vv. 16-20; vezi observaţiile la v. 14, 65) şi apoi, în grabă, vorbeşte despre calea spre locul răstignirii. Iisus poartă pe umerii Săi crucea, aşa cum se obişnuia de către osândiţii care erau duşi la locul executării pedepsei. Răstignirea era o pedeapsă veche, pe care o foloseau babilonienii, perşii şi alte popoare; a durat şi în vremurile romane şi ei o aplicau în special la sclavi şi la cei pedepsiţi care nu erau cetăţeni romani. Era cel mai batjocoritor şi dureros fel de moarte[489]. Cel căruia urma să i se aplice, era înălţat pe cruce, unde i se ţintuia corpul cu patru sau trei „piroane" sau era legat cu frânghii. După alte informaţii, crucea se făcea pe pământ, se fixa pe ea cel ce avea să moară şi apoi se ridica în poziţie verticală crucea cu cel răstignit. Nu se ştie ce mod a fost folosit în cazul lui Iisus, deoarece relatările evangheliştilor sunt concise şi simple şi nu urmăresc să stârnească emoţii, ci să

---

489 Despre pedeapsa răstignirii şi despre modul săvârşirii ei, vezi mai multe la G. Gratsea, „Σταυρός", „Σταύρωσις", *ΘΗΕ* 11, p. 411-434 şi 450-461.

accentueze evenimentul central al credinţei: că Iisus „S-a pironit pe cruce cu „piroane", lucru mărturisit de tradiţia veche (care se face auzită în Epistola lui Barnaba, la Ignatie, Iustin, Irineu, Clement Alexandrinul ş.a.) şi de iconografia şi imnografia Bisericii. Nu este sigur că forma crucii a fost exact T, mai degrabă trebuie ca corpul vertical să fi trecut mai sus de cel orizontal, pentru că acolo s-a pus înscrisul cu vina răstignirii. Sigur este că Iisus a suferit moarte de necinste pe cruce ca să „răscumpere" omenirea din robia vrăjmaşului, transformând astfel lemnul „blestemat" al crucii în „lemn cinstit", în armă împotriva diavolului, într-un cuvânt, în emblemă a creştinismului.

Epuizarea deja biciuitului Iisus (vezi v. 15) împiedică, aşa cum urmează, mersul spre locul răstignirii, şi astfel, întârzierea care vine din aceasta şi care se observă, îi obligă pe soldaţii romani să „silească" pe Simon Cirineul, care se întorcea de la câmp în acel moment, să poarte crucea. Se pare că atât acesta cât şi familia lui au îmbrăţişat creştinismul, aşa cum imediat se poate trage concluzia din faptul că evanghelistul, în versetul 21, îl aminteşte ca „tatăl lui Alexandru şi al lui Ruf", probabil doi membri cunoscuţi ai Bisericii Romei (către unul dintre aceştia Pavel trimite salutări în Rom. 16, 13).

Locul răstignirii era o colină afară din cetate; dacă astăzi se află în interiorul hotarelor cetăţii, aceasta se datorează faptului că puţin mai târziu Agripa I a înconjurat Ierusalimul cu un zid nou, mai larg, ce cuprindea în interiorul cetăţii, în afară de altele, şi această colină. Colina se numea „Golgota" (Luca o numeşte cu guvântul grecesc „Κρανίον" – Căpăţână) şi i se spunea astfel din cauza formei ei, care seamănă cu un craniu. Tradiţia că acolo erau îngropate oasele şi, mai ales, craniul lui Adam[490], nu are legătură cu numele locului (de altfel, este mai târzie decât numirea), ci constituie mai degrabă expresia legăturii teologice a lucrării izbăvitoare a lui Adam cel nou faţă ce păcatul lui Adam cel dintâi.

---

490 Vezi, de ex., Teofilact: „Acolo spun [Părinţii] că a fost îngropat protopărintele".

Părerea că prin jertfa pe cruce a lui Hristos a fost satisfăcută dreptatea dumnezeiască lezată prin păcat vine din Apus, de la Anselm de Canterbury. Părinții răsăriteni accentuează îndeosebi faptul că crucea lui Hristos este cea mai mare manifestare şi culme a iubirii lui Dumnezeu pentru omenire. Păcatul îndepărtează pe om de Dumnezeu, dar Dumnezeu, purtând de grijă zidirii Sale, se sârguieşte spre mântuirea lui „în multe feluri şi-n multe chipuri", în principal prin întruparea Fiului Său. Moartea pe cruce a Fiului, numai pentru nemărginita iubire a lui Dumnezeu, manifestă şi invită pe oameni la slăvirea lui Dumnezeu Celui în Treime prin pocăință şi zdrobire de inimă.

„Vinul amestecat cu smirnă" (v. 23) care i se dă lui Iisus pe cruce, ia locul anestezicului care se dădea de obicei ca să se uşureze executarea răstignirii şi ca cel răstignit să nu se împotrivească din cauza durerilor. Iisus însă refuză băutura; El moare conştient, fără să evite durerile: „El a luat asupră-Şi durerile noastre" (Is. 53, 4); Împărțirea hainelor (v. 24) – lucru obişnuit după execuție – este descrisă prin cuvintele Ps. 21, 19, fără a fi adăugată ca plinire a Scripturii (vezi In. 19, 24).

Amintirea ceasului al treilea (aprox. 9 A.M.) ca ceasul în care a avut loc răstignirea (v. 25), provoacă dificultăți ermineutice, dacă este raportată la informația lui Ioan 19, 14,16, că sentința de condamnare a fost dată de Pilat în jurul „ceasului al optulea" (adică 12). În tradiția manuscrisă se observă o încercare de armonizare a celor două informații, fie prin corectarea versetului 25 în „şi era ceasul al optulea" fie, în alte manuscrise, prin corectarea lui In. 19, 14 în „era pe la ceasul al treilea"[491]. Mulți tâlcuitori vechi susțin părerea lui Eusebiu de Cezareea, după care semnul ceasului al treilea, G, la In. 19, 14 s-a transmis din greşeală de către copişti ca ~ v, adică semnul care arată ceasul al 8-lea, şi această neatenție s-a extins mai târziu în toate manuscrisele. Această părere o susține şi patriarhul Ghenadie Scholarul,

[491] „Ceasul al treilea" din Mc este corectat ca „ceasul al şaselea" de la codicele Θ şi o traducere siriacă, „ceasul al şaselea" din In., în „ceasul al treilea", după Σιν², D², L, Δ, Ψ. „ἐφύλλασον – l-au păzit", din cod. D şi it în locul lui „ἐσταύρωσαν – l-au răstignit", constituie clar o altă încercare de armonizare cu informațiile celorlalți evanghelişti.

care observă că „această rezolvare au aflat-o mulți după aceea"[492]. Alți exegeți vechi susțin că greşeala copiştilor s-a produs la Mc. 15, 25 unde, în loc de ~ v, care era la început, au citit şi au copiat, din neatenție, G v [493]. După o altă părere mai veche, la care se referă şi Teofilact, Marcu aminteşte ora hotărârii lui Pilat pentru răstignirea lui Iisus, în timp ce Ioan, pe cea a executării hotărârii: „Marcu expune ora hotărârii de a-L răstigni pe Domnul, clar şi fără îndoială, în timp ce Ioan, ca un povestitor al lui Marcu, referindu-se la vremea împlinirii hotărârii, a spus ora în care L-au răstignit pe Domnul; el spune şi arată câte în acest timp ... s-au întâmplat. Pentru toate acestea era destul [timp] să se întâmple de la ceasul al treilea până la ceasul al nouălea. Despre toate acestea zice şi Ioan, când a spus că era ca pe la ceasul al şaselea ... ca şi cum ar ezita şi ar avea îndoieli"[494]. Şi adaugă, în stilul lui caracteristic: „Ca întru nimic să nu ne amețească cu cele despre oră, ca să ni se pară că toți evangheliştii nu sunt în acord, sau că nu merg pe acelaşi drum şi sunt în dezacord. Căci aceasta urmăreşte, să arate ceea ce au spus toți, că s-a răstignit; iar dacă acest lucru este mărturisit de toți, cu ce influențează adevărul, faptul că unul zice că a fost la ceasul al treilea, iar altul ca pe la ceasul al şaselea?".

Ioan – susțin alți comentatori[495] - ca martor ocular al faptelor, îndreptează informația eronată a lui Marcu şi redă mai exact realitatea istorică, aşezând sentința de judecată şi executarea ei în jurul ceasului al optulea, adică pe la amiază. După o altă părere[496], trebuie să socotim o oră de mijloc pentru orele la care se referă cei doi evanghelişti, astfel că „ceasul al treilea" al lui Marcu cuprinde intervalul de timp dintre 8 şi 10 dimineața, „ceasul al optulea" al lui Ioan pe cel de la 11 la 12. De altfel, cel de-al patrulea evanghelist însuşi are conştiința că nu dă ora

[492] Genadie Scholarios, „Περί τῆς ὥρας καθ' ἥν ἐσταυρώθη ὁ Δεσπότης ἡμῶν", ed. Petit-Siderides-Jugie, 1928, 8, 8, p. 329.
[493] Ieronim, *Tract in Ps* 72, 2, apud Lagrange, la pasaj.
[494] La fel şi Zigaben: „Pomenirea ceasului al treilea arată începutul pătimirilor Domnului, iar a celei de-a şasea, făcută de Ioan, sfârşitul lor, care este răstignirea".
[495] Grundmann, Lagrange, Damalas.
[496] Trembelas, *Ὑπόμνημα εἰς τό κατά Ἰωάννην*, p. 661.

exactă („după cum şovăie şi grăieşte nehotărât" după Teofilact) de aceea şi zice „şi era ca pe la ceasul al optulea".

Înainte de a ajunge la poziţia noastră, trebuie să avem în vedere următoarele: a) măsurarea timpului în acea vreme nu se făcea cu exactitatea măsurării de azi a timpului, ci prin evaluarea poziţiei soarelui sau prin ora solară şi, prin urmare, nu se poate cere exactitate perfectă în determinările temporale ale Noului Testament, ci aşezarea cu aproximaţie a evenimentelor. De altfel, şi evangheliştii însoţesc amintirea ceasului cu particula care indică aproximaţia (de ex. ὡσεί, περί, ὡς, etc.); b) Evangheliştii sunt în primul şi-n primul rând teologi şi comentatori inspiraţi de Dumnezeu ai evenimentelor importante ale dumnezeieştii iconomii, şi abia în al doilea rând se interesează de aşezarea temporală exactă şi cu de-amănuntul a evenimentelor pe care le povestesc şi c) celebrarea liturgică a Bisericii, în interiorul căreia fiecare evanghelist şi-a redactat Evanghelia, nu trebuie să fi fost fără legătură cu diferitele determinări temporale ale Evangheliilor.

Acest din urmă punct ne poate conduce la următoarea ipoteză: este posibil ca evanghelistul Marcu, aşezând în jurul ceasului al treilea evenimentele Pătimirii lui Iisus (cântarea cocoşului, dimineaţa, ceasul al treilea, al şaselea, al nouălea, zorii zilei), să se facă ecoul tradiţiei liturgice a Bisericii Romei, acolo unde şi-a scris Evanghelia, după părerea care domină. Datarea reconstituirii liturgice a Pătimirii lui Iisus la ore atât de matinale prezintă, desigur, greutăţi, dar nu este neapărat necesar să înţelegem, prin aceasta, celebrarea liturgică a Bisericii care s-a dezvoltat ulterior. Probabil că în Biserica Romei se stabiliseră anumite ore de rugăciune în ziua pomenirii şi trăirii Pătimirii Domnului.

Inscripţia de pe cruce, "împăratul iudeilor" (v. 26), se referă la motivul răstignirii. Cei condamnaţi la moarte, în timp ce mergeau spre locul de execuţie, purtau asupra lor o inscripţie în care era scris motivul condamnării, iar după executarea pedepsei, inscripţia era aşezată ca un semn văzut sus pe cruce ca să poată fi citită cu uşurinţă. Aici, inscripţia este redactată de romani în mod ironic, în raport cu aşteptările mesianice iudaice (vezi şi In. 19, 21). Iconografia ortodoxă, în locul acestei inscripţii ironice, scrie pe cruce cuvintele „Împăratul slavei", redând astfel credinţa Bisericii despre Hristos.

În răstignirea lui Iisus în mijlocul a doi tâlhari (v. 27), evanghelistul vede împlinirea proorociei lui Isaia 53, 12, „şi cu cei fără de lege a fost socotit"[497] (la pocăinţa unuia dintre cei doi tâlhari se referă numai Luca în 23, 39-43). Într-un manuscris latin se dau ca nume ale celor doi tâlhari din versetul 27 (şi Mt. 27, 38) Zoathan şi Chammtha, în alte manuscrise, la Lc. 23, 32, Joathas şi Maggatras. Altminteri, evanghelia apocrifă a lui Nicodim, cap. 9, aminteşte numele Dysmas şi Ghestas.

Cuvintele de batjocură ale celor „ce treceau pe acolo" şi ale arhiereilor aduc aminte de cuvintele analoage ale lui satana, adresate lui Iisus, din relatarea ispitirilor (Mt. 4, 1 ş.u.; Lc. 4, 1 ş.u.). Din acest paralelism, se poate sesiza caracterul satanic al batjocurilor din relatarea noastră, devreme ce evitarea pătimirii de către Iisus, prin actul coborârii de pe cruce în chip miraculos, aşa cum propun arhiereii, înseamnă cedare înaintea ispitei de a se impune într-un anume punct ca Fiu al lui Dumnezeu şi paralel, înseamnă neascultare şi nerespectare a misiunii Sale ca Robul lui Dumnezeu care pătimeşte; înseamnă, în ultimă instanţă, zădărnicirea operei de mântuire. „Căci, observă Teofilact, cu adevărat cunoscând începătorul răutăţii că mântuirea se face prin cruce, iarăşi a ispitit pe Domnul, că dacă S-ar fi coborât de pe cruce ar fi fost un semn că nu este Fiul lui Dumnezeu; şi astfel s-ar fi nimicit mântuirea prin cruce".

În versetul 33 evanghelistul aminteşte întunericul dintre ceasul al şaselea şi ceasul al nouălea. Nu pare plauzibil faptul că ar fi vorba despre un fenomen astronomic (de ex. eclipsa de soare care, de altfel, era incompatibilă cu luna plină, aşa cum au observat deja Origen, Ieronim şi Hrisostom), ci mai degrabă ar fi un fenomen atmosferic care a provocat întunecarea şi acoperirea soarelui. Origen explică întunecarea ca datorându-se norilor deşi plini cu apă care au acoperit cerul. Alţi Părinţi[498], tâlcuind,

[497] Versetul 28 („şi s-a împlinit scriptura care zice: Şi cu cei fără de lege a fost socotit") este transmis de manuscrisele L, Θ, 0112, 0250, f$^{1.13}$, minusculele bizantine, Colecţiile şi câteva traduceri vechi, în timp ce este omis de Σιν, A, B, C, D, Ψ, ş.a., precum şi de ediţiile critice, pentru că este socotit, clar, o adăugire pe baza lui Lc. 22, 37.

[498] Chiril al Alexandriei, Zigaben ş.a.. Alte încercări de interpretare, vezi în articolul amintit, al lui Holzmeister, p. 404-411.

nu se ocupă decât de explicarea cauzei fenomenului şi îl socotesc ca o arătare a durerii firii la moartea Domnului (erminie care se face auzită şi în imnele din Vinerea Mare) sau ca o împlinire a cuvintelor vechi-testamentare Ps. 68, 24 „Să se întunece ochii lor ca să nu vadă" şi Is. 50, 4 „şi eu îmbrac cerul cu întuneric şi-l acopăr cu veşmânt de jale"[499]. Dacă lumina şi slava a strălucit oamenilor la naşterea lui Hristos (Lc. 2, 9), întunericul a fost cea mai potrivită manifestare a firii la moartea Sa.

Strigătul lui Iisus de la ceasul al nouălea este: „Eli, Eli, lama sabahtani", care se traduce: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit?" (v. 34)[500]. Acest strigăt al lui Iisus a fost în aramaică şi consta din prima propoziţie a psalmului 21. Nu ne interesează aici disputa cercetătorilor, dacă Matei (27, 46) păstrează forma mai veche a strigătului lui Marcu[501], cât ne interesează, în principal, erminia dată acestuia de către comentatori. La toţi Părinţii domină părerea că Iisus vorbeşte ca un om care reprezintă întreaga omenire în această clipă importantă, cu înţelesul că oamenii sunt cei părăsiţi de Dumnezeu din cauza păcatului, dar care sunt izbăviţi, acum, prin jertfa Lui pe Cruce. Reprezentanţi ai acestei erminii sunt Origen, Didim al Alexandriei, Sfântul Atanasie cel Mare, Victor al Antiohiei, Sfântul Ioan Damaschinul, Teofilact, ş.a.. Ca exemplificare, adăugăm cuvintele ultimilor doi: „Noi eram cei părăsiţi şi trecuţi cu vederea. Aşa încât El s-a rugat acestea însuşindu-si persoana noastră" (Sf.

[499] În Septuaginta versetul se află la Is. 50, 3 şi de acolo citează şi autorul. (n.n.)
[500] În loc de „λεμά" din vechile manuscrise (Σιν, C, L, Δ, Ψ, ş.a) şi din colecţiile bizantine, grupul f[13] şi o traducere siriacă au „λαμά" (B, Θ, O59, Vg). Cea de-a 26-a ediţie critică Nestle-Aland preferă prima grafie, textul bisericesc pe cea de-a doua. Mici diferenţe există şi în redarea grecească a expresiei, de ex., este omis primul „μου", apare „μέ ἐγκατέλιπες" (în loc de „ἐγκατέλειπές με"), „ὠνείδεισάς με" (în loc de „ἐγκατέλειπές με"). În sfârşit, de reţinut că textul psalmului 21, 2, după Septuaginta, are în plus şi „πρόσχες με"
[501] Vechimea formei strigătului de la Mt. 27, 46 este susţinută de M. Rehm, „Eli Eli lamma sabachtani", p. 275-78 şi Jeremias, *ThWNT* 2, p 937, nota 62. Toţi cei care susţin ca fiind mai veche forma strigătului din Mc 15, 34, pretind că Matei a schimbat „Ελωί" în „Ηλί", ca să justifice înţelegerea greşită a soldaţilor romani; această părere o susţin, printre alţii, Lagrange şi Gnika, „Meine Gott...", p. 294-297.

Ioan Damaschin). „Ca un reprezentant al firii omeneşti vorbeşte; ca şi cum ar fi zis astfel: De ce m-ai părăsit pe mine, omul, o, Dumnezeule, ca să mă rog lui Dumnezeu cel răstignit pentru mine? Căci noi oamenii suntem cei părăsiţi, iar Acela nu a fost părăsit nicicând de Tatăl, că ascultă ce zice: Nu sunt singur, căci Tatăl cu Mine este" (Teofilact).[502]

Sfântul Ioan Hrisostom subliniază îndeosebi încrederea în Dumnezeu Tatăl pe care o simte Iisus în acest moment. Prin urmare, cuvintele de la începutul psalmului 21, ca, de altfel, şi întreg psalmul, nu sunt o plângere pentru părăsire, ci expresia încrederii în Dumnezeu Tatăl. Ceasul punctului culminant al iubirii lui Dumnezeu pentru omenire, ceasul la care catapeteasma templului se sfâşie prin mijloc, nu e posibil să coincidă cu părăsirea, ci cu prezenţa mai apropiată a lui Dumnezeu. Ps. 21, psalm mesianic, exprimă încrederea desăvârşită în Dumnezeu, în pofida prigonirilor omeneşti; iar Iisus, rostind în ceasul morţii Sale cuvintele din acest psalm, vrea să arate că rămâne credincios până la sfârşit voinţei Tatălui, pe Care L-a ascultat toată viaţa. Astfel, Sfântul Ioan Hrisostom notează, în cele din urmă: „... până la ultima suflare cinsteşte pe Tatăl şi nu este împotriva lui Dumnezeu. De aceea a şi adus acest glas proorocesc, mărturisind prin Vechiul Testament până la ceasul din urmă ... şi prin toate arătând unitatea de gândire cu Cel ce L-a născut."[503]

[502] Reprezentanţilor acestei erminii aparţine şi Zigaben. Ghenadie Scholarios adaugă trei interpretări patristice, pe care le combate: a) fraza declară că Iisus este cu adevărat om; b) că în persoana Lui, Dumnezeu părăseşte nemul iudaic şi c) că Dumnezeu părăseşte omenirea. În continuare, el dă propria lui erminie, conform căreia înţelesul frazei este următorul: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, s-au împlinit deja toate; mai rămâne numai să îmi dau duhul. De ce să mai rămân acum în trup, şi nu mai degrabă să mă odihnesc? Acestea zicând îndată au urmat cele cerute... Şi cere aceasta, nu întristându-Se, nu revoltându-Se, ci ne-mai-voind să rămână fără motiv" (Ἅπαντα, vol. 3, p. 317)
[503] Ca o expresie a încrederii în Dumnezeu Tatăl interpretează fraza şi X. Léon-Dufour, „Le dernier cri de Jesus", p. 666-682; Vezi şi Th. Boman, „Das letzte Wort Jesu", p. 103-119, care susţine că strigătul în evreieşte al lui Iisus Eli attâ (= Tu eşti Dumnezeul meu), a fost înţeles de cei prezenţi

Unii dintre cei ce se aflau acolo (nu se spune dacă este vorba de iudei sau de soldații romani) înțeleg greșit strigătul lui Iisus și îl socotesc drept o chemare către profetul Ilie, că vină ca să îl spijine (v. 35), deoarece Ilie era socotit drept ajutător și sprijinitor al celor ce pătimesc și care se află în situație de mare nevoie[504]. Fapta celui care a alergat să umple un burete cu oțet ca, așezându-l în vârful unei trestii, să îl aducă la gura lui Iisus (v. 36) poate fi socotită fie o expresie a milei și a sprijinului[505], care urmărea să aline durerile Celui ce pătimea pe cruce (vezi In. 19, 28 ș.u.), fie o batjocură[506], așa cum se vede mai degrabă în pasajul paralel de la Luca 23, 36. Cea de-a doua ipoteză este mai probabilă.

Iisus își dă duhul strigând cu „glas mare" (v. 37), care, după Luca, constă în cuvintele din psalmi: „Părinte, în mâinile Tale încredințez duhul Meu". Cuvintele provin din psalmul 30, care se rostea de către iudeii credincioși la sfârșitul zilei și înainte de somn. Și Iisus, rostind cuvintele din acest psalm, arată că, cu încredere și siguranță, Își pune ultima suflare în mâinile lui Dumnezeu Tatăl. Faptul că imediat după ultimul „glas" al lui Iisus se sfâșie catapeteasma templului din Ierusalim, care despărțea „Sfânta Sfintelor" de „Sfânta", este tâlcuit de Părinți ca arătând desființarea cultului vechi sau căderea zidului din mijloc, cel ce despărțea pământul de cer, care devine accesibil oamenilor după jertfa crucii[507].

Felul morții lui Iisus provoacă mărturisirea „centurionului" (evident, responsabil pentru execuția răstignirii): „cu adevărat

aramaic 'ēlijja tâ (= Ilie, vino); De altfel, după Boman, ca o expresie a încrederii în Dumnezeu păstrează acest ultim strigăt al lui Iisus și Luca (23, 43), prin adăugarea Ps 30, 15.

504 Billerbeck 4, p. 764 ș.u..

505 Trembelas, Lane, Schmid, ș.a..

506 Victor al Antiohiei, Haenchen, Schniewind, Lohmeyer, ș.a..

507 Chiril al Alexandriei, Teofilact, Zigaben ș.a.. După E. Linnemann, *op. cit.*, p. 158-163, rolul catapeteasmei consta în a feri măreția lui Dumnezeu de privirile slabe ale omului; vezi Ieș. 26, 33; 27, 21; 30, 6; 35, 12; 40, 21; Num. 4, 5; Lev. 16, 2; 12, 15. În timpul răstignirii lui Hristos, însă, este distrusă catapeteasma și se arată măreția lui Dumnezeu; adică moartea pe cruce a lui Iisus face vizibilă mărirea și iubirea lui Dumnezeu.

omul acesta era Fiul lui Dumnezeu" (v. 39). Nu este lipsit de importanță pentru Biserică și pentru opera ei misionară în lumea păgână faptul că un demnitar păgân recunoaște pe Hristos cel răstignit ca „Fiu al lui Dumnezeu" (sau „drept", după Lc. 23, 47). Sutașul acesta este cel dintâi păgân care, îndată după moartea lui Hristos, primește consecințele ei mântuitoare și devine astfel începutul venirii lumii păgâne la Hristos. Tradiția Bisericii ne vorbește despre viața și moartea martirică a sutașului deja creștin, care se numește Longhin și este cinstit ca sfânt, pe 16 octombrie[508].

Relatarea se încheie cu informația despre femeile care „de departe" urmăreau cele ce se săvârșeau (v. 40-41). Acestea sunt: Maria Magdalena, Maria, mama lui Iacov cel mic și a lui Iosie și Salomea. Despre cea de-a doua se păstrează o tradiție exegetică și liturgică a Bisericii că este Născătoarea de Dumnezeu, ca mamă a fiilor pe care Iosif i-a avut dintr-o căsătorie anterioară, Iacov și Iosie. De altfel, în imnografia și în tradiția ermineutică a Bisericii noastre, se aude părerea că una dintre femeile care au mers la mormânt ca să ungă cu miresme pe Iisus cel mort și, prin urmare, una dintre femeile cărora li s-a arătat Domnul cel înviat a fost și Născătoarea de Dumnezeu.[509]

508 Despre tradițiile legate de sutaș, vezi C. Schneider, „Der Hauptmann am Kreuz", p. 1-17 și J. R. Michaels, „The Centurion's Confession", p. 102-109.

509 Tradiția că „Maria lui Iacov cel mic și mama lui Iosi" (v. 40), precum și „cealaltă Marie" din Mt. 27, 61 și 28, 1 este Născătoarea de Dumnezeu, Maria, căreia i S-a și arătat Domnul cel înviat, se regăsește atât la Grigorie de Nyssa, Hrisostom, Eusebiu al Alexandriei, Anastasie Sinaitul, Simeon Metafrastul, Grigorie Palama, Nicodim Aghioritul, cât și în imnografia Bisericii noastre. Vezi troparul învierii, glas 6: „întâmpinat-ai pe Fecioara, dăruind viață"; troparul Paștilor: „îngerul a strigat celei pline de daruri: Curată Fecioară, bucură-te!..."; cântarea I a canonului mironosițelor: „Văzut-ai înviat pe Fiul și Dumnezeul tău și cu apostolii împreună te bucuri, curată de Dumnezeu dăruită..."; sinaxarul din Duminica Paștelui: „Și întâi învierea se face cunoscută Maicii lui Dumnezeu, care stătea lângă mormânt, precum zice Matei, împreună cu Magdalena", ș.a.

7. 10. Punerea în mormânt (15, 42-47) Mt. 27, 57-61; Lc. 23, 50-56

42Şi făcându-se seară, fiindcă era vineri, care este înaintea
sâmbetei, 43Şi venind Iosif cel din Arimateea, sfetnic ales, care aştepta
şi el împărăţia lui Dumnezeu, şi, îndrăznind, a intrat la Pilat şi a
cerut trupul lui Iisus. 44Iar Pilat s-a mirat că a şi murit şi, chemând pe
sutaş, l-a întrebat dacă a murit de mult. 45Şi aflând de la sutaş, a
dăruit lui Iosif trupul. 46Şi Iosif, cumpărând giulgiu şi coborându-L de
pe cruce, L-a înfăşurat în giulgiu şi L-a pus într-un mormânt care era
săpat în stâncă, şi a prăvălit o piatră la uşa mormântului. 47Iar Maria
Magdalena şi Maria, mama lui Iosi, priveau unde L-au pus.

Relatarea Pătimirii se sfârşeşte în toate Evangheliile cu descrierea sobră a îngropării[510] trupului lui Iisus de către Iosif. Îngroparea, ca încheiere a Pătimirii, încredinţează realitatea ei şi, de aceea, a constituit de la început un element de bază a credinţei Bisericii, aşa cum se vede din primele mărturisiri sau simboale de credinţă (I Cor. 15, 4 „... şi că a fost îngropat"; vezi şi Simbolul Niceo-Constantinopolitan: „şi a pătimit şi s-a îngropat...".

În relatare este introdus un necunoscut până acum, Iosif din Arimateea, despre care evanghelistul ne dă următoarele informaţii: a) era „sfetnic", adică membru al Marelui Sinedriu, despre care evanghelistul Luca notează că „nu se învoise cu sfatul şi cu fapta lor" (Lc. 23, 51) şi b) aparţinea celor care aşteptau Împărăţia lui Dumnezeu. Acest om, „îndrăznind" (v. 43), a cerut de la Pilat trupul lui Iisus. Guvernatorul roman, după ce s-a încredinţat de la sutaşul responsabil cu răstignirea că Iisus a murit cu adevărat, „a dăruit" lui Iosif care (cu sprijinul lui Nicodim, după Ioan 23, 53) L-a îngropat în mormânt săpat în piatră, evident al său, în care, după informaţia lui Luca, „nimeni, niciodată, nu mai fusese pus" (Lc. 23, 53). În clipa în care ucenicii s-au risipit şi L-au părăsit pe Iisus – realitate dureroasă pe care o accentuează în

510 Vezi C. Masson, „L' ensevelissement de Jesus", *RThPh* 31 (1943), p. 193-203; R. Pesch, „Der Schluss der vormarkinischen Passionsgeschichte und des Markusevangeliums, Mk 15, 42- 16, 8", în M. Sabbe, *L' Evangile selon Marc*, 1974, p. 365-409.

special Marcu – Iosif, „un ucenic al lui Iisus, dar într-ascuns, de frica iudeilor" (In. 19, 38), depăşeşte acum orice ezitare şi frică şi, vădit mişcat de moartea pe cruce, aduce cinstea cea din urmă învăţătorului mort, pe Care nu îndrăznise să Îl slujească atunci când trăia. Momentele tulburătoare îl pun pe om faţă în faţă cu diferite situaţii şi îl provoacă pe acesta să facă gesturi de o importanţă hotărâtoare.

Această faptă a lui Iosif a fost făcută în seara zilei răstignirii,, adică în „seara" de vineri, „care este înaintea sâmbetei", ajunul marii sărbători a Paştilor, când nu trebuia să rămână pe cruce trupurile celor morţi, conform cu dispoziţii din Deut. 21, 22 ş.u.. Informaţia lui Luca 23, 54, „şi ziua aceea era vineri şi se lumina spre sâmbătă", legată cu cele mai de sus, arată intervalul de timp de la sfârşitul zilei de vineri, când începea sâmbăta. Prin „când se lumina spre sâmbătă", evanghelistul înţelege fie lumina Luceafărului, care indica începutul zilei noi, fie luminarea cetăţii sfinte, care se întâmpla în ajunul marii sărbători. Îngroparea au urmărit-o şi femeile: Maria Magdalena şi Maria, mama lui Iosi. Cea din urmă informaţie pregăteşte următoarea istorisire, despre vizita femeilor la mormântul gol. Cu această informaţie sobră, evanghelistul lasă să se înţeleagă îndrăzneala şi credinţa femeilor, care nu au vrut să neglijeze sarcinile legate de îngropare pentru învăţătorul pe care Îl credeau mort.

Iisus cel răstignit este pus în mormânt de către Iosif, dar nu este cu putinţă ca Începătorul vieţii să fie ţinut acolo; „căci nu poate mormântul să înghită pe Cel ce e însuşi Viaţa". Prin multe imne deosebit de frumoase, Biserica accentuează paradoxul îngropării, „biruinţa asupra iadului", imposibilitatea încercuirii Vieţii în mormânt, nemărginita iubire a lui Dumnezeu, care se extinde şi asupra „celor adormiţi din veac", care au primit vizita Începătorului vieţii şi, în sfârşit, taina înţelepciunii dumnezeieşti, după care Domnul vieţii şi al morţii Se află pretutindeni. „În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul ca un Dumnezeu, în rai cu tâlharul şi pe scaun cu Tatăl şi cu Duhul, toate umplându-le, Cela ce eşti necuprins" (cântarea I a canonului Învierii de la glasul al IV-lea).

Biserica Ortodoxă este caracterizată de obicei ca „Biserica Răsăritului", deoarece şi în celebrarea liturgică a ei dă întâietate evenimentului Învierii, iar în teologia ei evidenţiază consecinţele dătătoare de nădejde ale Învierii pentru oameni. Trebuie însă să se accentueze în paralel că crucea şi învierea constituie o unitate de nedespărţit: Iisus, Cel ce moare pe cruce, este Cel ce „cu moartea pe moarte a călcat şi celor din morminte viaţă a dăruit".

7. 11. Venirea femeilor mironosiţe la mormântul gol[511] (16, 1-8)
Mt. 28, 1-10; Lc. 24, 1-12

1Şi după ce a trecut ziua sâmbetei, Maria Magdalena, Maria,
mama lui Iacov, şi Salomeea au cumpărat miresme, ca să vină să-L
ungă. 2Şi dis-de-dimineaţă, în prima zi a săptămânii (Duminică), pe
când răsărea soarele, au venit la mormânt. 3Şi ziceau între ele: Cine ne
va prăvăli nouă piatra de la uşa mormântului? 4Dar, ridicându-şi
ochii, au văzut că piatra fusese răsturnată; căci era foarte mare. 5Şi,
intrând în mormânt, au văzut un tânăr şezând în partea dreaptă,
îmbrăcat în veşmânt alb, şi s-au spăimântat. 6Iar el le-a zis: Nu vă
înspăimântaţi! Căutaţi pe Iisus Nazarineanul, Cel răstignit? A
înviat! Nu este aici. Iată locul unde L-au pus. 7Dar mergeţi şi spuneţi
ucenicilor Lui şi lui Petru că va merge în Galileea, mai înainte de voi;
acolo îl veţi vedea, după cum v-a spus. 8Şi ieşind, au fugit de la
mormânt, că erau cuprinse de frică şi de uimire, şi nimănui nimic n-
au spus, căci se temeau.

Toate Evangheliile se sfârşesc cu Învierea lui Hristos. Pentru exactitate, ele se referă la mărturii despre aceasta (venirea la mormântul gol, arătarea Celui Înviat), fără să descrie însuşi evenimentul Învierii[512]. Nu este posibil ca cineva să vadă şi să

[511] Vezi W. Nauck, „Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen", *ZNW* 47 (1956), p. 243-267; M. Goulder, „Mark 16, 1-18 and Parallels", p. 235-240.

[512] O descriere a Învierii în culori mitice şi stări umflate dă cartea apocrifă *Evanghelia lui Petru*. Vezi Hennecken-Schneemelcher, *Neutestamentliche*

descrie Învierea, deoarece aceasta inaugurează o lume nouă, care nu face parte dintre legile acestei lumi a stricăciunii; Învierea o vede numai cel credincios, cu ochii credinţei, iar pe Domnul cel înviat Îl întâlneşte în Tainele Bisericii (vezi Lc. 24, 30, unde cei doi ucenici în Emaus Îl recunosc pe Hristos cel înviat atunci când El binecuvintează pâinea.

După trecerea sâmbetei şi „foarte de dimineaţă", în ziua cea dintâi a săptămânii, Duminica (care foarte devreme a luat acest nume, aşa cum se vede din Apoc. 1, 10), vin la mormânt trei femei: Maria Magdalena, Maria lui Iacov[513] şi Salomeea, ca să ungă cu miresme trupul lui Iisus cel îngropat (v. 1-2). Cea mai apropiată definire a timpului vizitei „pe când răsărea soarele", este socotită de mulţi comentatori ca nepotrivindu-se cu „foarte de dimineaţă" din acelaşi verset; de aceea s-au şi propus următoarele soluţii: a) femeile au plecat „foarte de dimineaţă", dar au ajuns la mormânt pe când răsărea soarele; b) amintirea răsăritului soarelui are înţeles teologic: simbolizează ridicarea din mormânt şi răsăritul Soarelui Celui înţelegător al dreptăţii; c) e posibil ca aici să nu se înţeleagă chiar răsăritul soarelui, ci zorii zilei, puţin mai înainte de răsărit; d) Femeile nu au venit toate odată, ci unele „foarte de dimineaţă", iar altele după răsăritul soarelui; e) codicele D şi câteva alte manuscrise, prin diortosirea lui ἀνατείλαντος în ἀνατέλλοντος încearcă să aşeze vizita mai devreme. Credem că definirile temporale ale evangheliştilor au o oarecare elasticitate, de aceea şi sunt însoţite foarte des de cuvintele ὡς, ὡσεί etc. (vezi comentariul la v. 15, 25, unde se vorbeşte despre ceasul răstignirii). În special Marcu obişnuieşte să definească printr-un al doilea termen intervalul mai larg pe care îl acoperă termenul iniţial care defineşte timpul (vezi, de ex., 1, 32: „iar când s-a făcut seară şi soarele apusese", ş.a.); la fel face şi aici, aducând prin „ἀνατείλαντος - pe când răsărea" o definire mai concisă a timpului sosirii femeilor la mormânt.

În timp ce, mergând pe drum, femeile se gândesc cum sau mai degrabă cine le va răsturna piatra cea mare care acoperea intrarea

Apokryphen 1959, I, p. 122. Vezi textul grecesc al evangheliei apocrife în editarea lui A. De Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, 1984, p. 388.

[513] Vezi nota 111.

mormântului, când se apropie ele se încredințează că piatra „fusese răsturnată" (v. 2-4). După ce intră în mormânt, ele sunt cuprinse de teamă, deoarece în locul lui Iisus cel mort văd „un tânăr"[514] cu haine albe, şezând de-a dreapta (v. 5). Tânărul le linişteşte pe mironosițe prin „Nu vă înspăimântați!" şi apoi le adresează mesajul Învierii[515]. Iisus cel răstignit nu Se mai află printre cei morți: „A înviat! Nu este aici. Iată locul unde L-au pus" (v. 6). Începătorul vieții (sau „Viața Însăşi", după cântarea Bisericii) nu a putut fi ținut în mormânt: S-a pogorât în împărăția morților, ca să „calce pe moarte", să nimicească împărăția iadului şi să dăruiască oamenilor viață. „Mormântul lui Iisus nu mai este locul morții, ci al vieții şi al slavei...Pătimirea, prin forma sa finală, moartea, se schimbă în Înviere.... Hristologia puterii dă năvală triumfător, ca să spună ultimul cuvânt în istoria Evangheliei" (D. Tracatellis). După aceea, îngerul spune femeilor, care sunt cei dintâi primitori ai mesajului Învierii, să vestească faptul acesta ucenicilor şi, de asemenea, să transmită acestora informația că Îl vor întâlni pe Hristos cel înviat în Galieea, aşa cum le făgăduise (vezi 14, 18).

Dintre toți ucenicii, îngerul aminteşte pe nume numai pe Petru. Această referire după nume viza ca acest ucenic să fie încredințat că, în ciuda întreitei lepădări a lui, el nu a pierdut încrederea şi iubirea Domnului, devreme ce după lepădare au urmat lacrimile de pocăință. De altfel, în Noul Testament se vorbeşte despre arătarea specială a Celui înviat către acesta (Lc. 24, 34 şi I Cor. 15, 5).

Cele trei femei ies din mormânt cu sentimentul acut de „frică şi uimire". Evanghelia lui Marcu, în care în mod continuu se vorbeşte despre spaima, uimirea şi minunarea poporului care privea „semnele" lui Iisus, se sfârşeşte cu accentuarea fricii şi a uimirii adusă de „semnul" prin excelență, care este Învierea.

[514] Atât Părinții cât şi interpreții mai noi, înțeleg prin chipul tânărului arătarea îngerului: Taylor, Lane, Trembelas, ş.a..

[515] „Mai întâi trebuia să le elibereze de frică, şi abia după aceea să stea de vorbă cu ele despre înviere" (Victor al Antiohiei)

EPILOGUL EVANGHELIEI: ARĂTĂRILE LUI HRISTOS CEL ÎNVIAT[516] (16, 9-20)

9 Şi înviind dimineața, în ziua cea dintâi a săptămânii (Duminică)
El s-a arătat întâi Mariei Magdalena, din care scosese şapte demoni.
10 Aceea, mergând, a vestit pe cei ce fuseseră cu El şi care se tânguiau şi
plângeau. 11 Şi ei, auzind că este viu şi că a fost văzut de ea, n-au crezut.
12 După aceea, S-a arătat în alt chip, la doi dintre ei, care mergeau la o
țarină. 13 Şi aceia, mergând, au vestit celorlalți, dar nici pe ei nu i-au
crezut. 14 La urmă, pe când cei unsprezece şedeau la masă, li S-a arătat şi
I-a mustrat pentru necredința şi împietrirea inimii lor, căci n-au crezut
pe cei ce-L văzuseră înviat. 15 Şi le-a zis: Mergeți în toată lumea şi
propovăduiți Evanghelia la toată făptura. 16 Cel ce va crede şi se va
boteza se va mântui; iar cel ce nu va crede se va osândi. 17 Iar celor ce vor
crede, le vor urma aceste semne: în numele Meu, demoni vor izgoni, în
limbi noi vor grăi, 18 Şerpi vor lua în mână şi chiar ceva dătător de
moarte de vor bea nu-i va vătăma, peste cei bolnavi îşi vor pune mâinile
şi se vor face sănătoşi. 19 Deci Domnul Iisus, după ce a vorbit cu ei, S-a
înălțat la cer şi a şezut de-a dreapta lui Dumnezeu. 20 Iar ei, plecând, au
propovăduit pretutindeni şi Domnul lucra cu ei şi întărea cuvântul,
prin semnele care urmau. Amin.

[516] Despre epilogul Evangheliei după Marcu, vezi următoarele lucrări: H. Papaioanis, „Τό τέλος τοῦ κατά Μάρκον εὐαγγελίου", *Θεολογία* 1 (1923), p. 169-179; K. Aland, „Bemerkungen zum Schluss des Markusevangeliums", *Neotestamentica et Semitica. Studies in Honour of M. Black* 1969, p. 157-180; J. K. Elliott, „The Text and Language of the Endings to Mark's Gospel", *ThZ* 27 (1971), p. 255-262; G. W. Trompf, „The first Resurrection Appearence and the Ending of Mark's Gospel", *NTS* 18 (1972), p. 308-330; K. Aland, „Der Schluss des Markusevangeliums", *L' Evangile selon Marc*, ed. M. Sabbe 1974, p. 435-470 (= *Neutestamentliche Entwürfe*, 1979, p. 246-283); W. Farmer, *The Last Twelve Verses of Mark*, 1974; J. Hug, *La finale de Marc*, 1978.

Mulți comentatori se întrebau încă din primele veacuri: Care este sfârşitul inițial al Evanghelie? „Căci se temeau”[517], din versetul 8? E adevărat, în acest punct se sfârşeşte Evanghelia în doi mari codici, vechi din sec. al IV-lea, cel sinaitic (Sin) şi cel Vatican (B), de asemenea în manuscrisul minuscul 304 (din sec. al XII-lea), în introducerea siriacă sinaitică şi în majoritatea manuscriselor cu traducere armenească. Dintre scriitorii bisericeşti şi Părinți, unii transmit informația că manuscrisele Evangheliei pe care le cunosc se termină la „căci se temeau”, iar alții că acelea cuprind şi versetele de la „şi înviind dimineața...” până la „prin semnele care urmau” (adică versetele 9-20). Astfel, de ex., Eusebiu de Cezareea scrie: „Deci cele mai exacte copii cuprind sfârşitul istoriei după Marcu în cuvintele tânărului ce s-a arătat femeilor şi le-a zis: Nu vă temeți ... şi auzind au fugit şi n-au spus nimănui nimic, căci se temeau. Căci prin aceste cuvinte este descris sfârşitul aproape în toate copiile Evangheliei după Marcu”[518]. La fel şi Grigorie de Nissa: „În cele mai exacte copii, Evanghelia după Marcu are sfârşitul la „căci se temeau”[519]. Pe de altă parte însă, Victor, preot din Antiohia, scrie la sfârşitul comentariului său următoarele: „Iar dacă „şi înviind dimineața”, după cele spuse în cele mai multe copii, nu se găseşte la această Evanghelie, pentru că se credea aceasta ca ceva străin, noi însă din copii exacte aflându-le pe acestea în cele mai multe din ele, precum şi în Evanghelia palestiniană, care are adevărul lui Marcu, am adăugat şi textul care vorbeşte despre împărăteasca Înviere, după „căci se temeau” până la „prin semnele care urmau. Amin.”. Mai târziu Zigaben, cu toate că ştia această părere că pericopa este „o adăugire târzie”, o tâlcuieşte în felul următor „şi zic unii dintre tâlcuitori căci cu aceasta se plineşte Evanghelia

[517] Că este posibil ca Evanghelia să se termine cu „γάρ” au demostrat diverşi cercetători, care au adus exemple din literatura greacă veche; vezi, de ex., Plotin, *'Εννεάδες* 32, (V, 5): „τελειότατον γάρ”; şi Mousonios Rufus, *Tractatus* 12: „γνώριμον γάρ”. Exemplele sunt luate din articolol lui F.W. vad der Horst, „Can a book end with γάρ? Note on Mark 16, 8”, *JTS* 1972, p. 121-124.

[518] *Πρός Μαρῖνον α'*, ΒΕΠ 23, p. 328.

[519] *Εἰς τό ἅγιον Πάσχα Λόγ. β'* 9, PG 49, 644-645.

după Marcu; iar următoarea adăugire este mai târzie. Folositor este şi aceasta a se tâlcui ca să nu fim lipsiți de nici un adevăr.

Mărturiile Părinților de mai sus arată că întrebarea despre sfârşitul Evangheliei fusese abordată încă din primele veacuri; aceasta o mărturisesc, de altfel, şi încercările de a scrie un epilog în manuscrisele vechi. Un astfel de sfârşit scurt este următorul: „şi toate cele vestite celor din jurul lui Petru cu grabă le-au vestit. Iar după acestea Iisus Însuşi, prin ei, a trimis de la răsărit şi până la apus propovăduirea sfântă şi nestricăcioasă a mântuirii veşnice. Amin.”

Un sfârşit mai larg şi mai cunoscut îl constituie versetele 9-20[520] care, în edițiile critice mai noi, este aşezat între paranteze drepte.

Comentatorii contemporani semnalează, dincolo de diferențele din tradiția manuscrisă, şi următoarele: a) vocabularul diferit al acestor versete, care este necunoscut în restul Evangheliei (de ex. ἀπιστῶ, βεβαιῶ, βλάπτω, ἐτιακολουθῶ, θανάσιμος, θεῶμαι, μετὰ ταῦτα, etc.); b) constatarea că ceilalți doi evanghelişti sinoptici urmează pe Marcu în istoria Pătimirii şi a Învierii până la 16, 8, în timp ce după acest verset urmează nu ceva comun, ci fiecare, separat, o altă linie în povestirile lor despre arătarea lui Hristos cel Înviat; c) faptul că aceste versete sunt o privire de ansamblu (o sinopsă) a tuturor celorlalte relatări evanghelice despre arătarea lui Hristos cel înviat.

De asemenea, comentatorii contemporani discută problema autorului versetelor 9-20. Unii atribuie scrierea acestei bucăți lui Ariston, pe care îl aminteşte Papias, episcopul de Ierapolis[521], şi aceasta deoarece în manuscrisul armean din 989 există informația, probabil mai târzie de epoca manuscrisului, că aceste versete provin de la un oarecare Ariston. Astfel, unii l-au identificat pe

[520] Numai epilogul scurt este păstrat în manuscrisul italei ; urmat şi de cel mai larg (versetele 9-20), se găseşte în man. L, Ψ, 099, 0112, 274, 579, 1602, şi în câteva traduceri vechi. Numai epilogul mai larg (versetele 9-20) se află în A, C, D, K, (W), X, Δ, Θ, Π, f[13], 28, 33, 565, 700 ş.a., în man. bizantine minuscule, în Colecții, în Vulgata şi în traducerile vechi; de asemenea la Iustin, Irineu, Tațian (Diatessaron), Didim.

[521] Vezi Eusebiu, *Istoria Bisericească* III 39, ΒΕΠ 19, p. 280.

Ariston cu Ariston al lui Papias[522]. Foarte puţini cred că însuşi evanghelistul a adăugat, mai târziu, acest epilog la textul său[523], în timp ce alţii îl atribuie, în chip nedefinit, unui ucenic al Domnului cu un prestigiu recunoscut[524], iar alţii, în sfârşit, nu definesc foarte precis autorul, mulţumindu-se cu părerea că este deosebit de persoana evanghelistului[525].

Având în vedere mărturiile manuscriselor, observaţiile scriitorilor bisericeşti care au tâlcuit şi ale Părinţilor, precum şi părerile cercetătorilor contemporani, facem următoarele observaţii:

a) nu a fost contestată de nimeni – şi nu este, de altfel, posibil să fie contestată – canonicitatea versetelor 9-20, adică faptul că ele sunt parte inseparabilă a Evangheliei şi, prin urmare, a canonului Noului Testament, fiind mărturisită, încă din sec. al II-lea, de către Iustin, Taţian şi Irineu[526].

b) chiar dacă aceste versete provin de la vreun alt autor, deosebit de evanghelistul Marcu, ele sunt textul Bisericii inspirat de Dumnezeu, care cuprinde mesajul Învierii, aşa cum l-au trăit şi l-au transmis cei cărora li s-a arătat Hristos cel înviat.

c) este corectă constatarea că aceste versete sunt o sinteză şi un rezumat al tuturor relatărilor Evangheliilor despre arătarea lui Hristos cel înviat, adică sunt cea mai veche „armonie evanghelică"[527]. Versetele 9-11 cuprind arătarea către Maria Magdalena

---

522 Trembelas, B. Ioannidis (*Εἰσαγωγή εἰς τήν Κ.Δ.*, 1960, p. 83); spre această părere înclină şi Grundmann.

523 H. Papaioanis, p. 169-179 ; vezi critica părerii lui Papaioanis, semnată cu iniţialele S. E. din *Θεολογία* 2 (1924), p. 297-306.

524 Lagrange, ş.a..

525 Lane, Schmid, Schweizer, Branscomb ş.a.. Vezi, în paralel, şi W. Farmer, *The Last Twelve Verses of Mark*, p. 83 ş.u..

526 Vezi Irineu, Ἔλεγχος Γ΄ 10, 6. PG 7, 897; Iustin, *Prima apologie* 45, 5. ΒΕΠ 3, 185; Taţian, Diatessaron; K. Aland „Der Schluss des Markusevangeliums", *Neutestamentliche Entwürfe*, p. 261 ş.u., constată aluzii la Mc. 16, 9-20 şi în *Păstorul* lui Herma (102, 2), precum şi în apocrifele: *Evanghelia lui Petru* 59 şi *Epistula Apostolorum* 2.

527 Casien Bésobrasoff, *La Pentecôte Johannique*, 1939, p. 28; X. Léon-Dufour, „L' Evaangile selon St. Marc", în lucrarea colectivă Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible, Nouvelle édition, Introduction critique au N.T.*, 1976, p. 2, 72; Gnilka caracterizează versetele 9-20 ca „un fel de cateheză pascală pentru învăţarea comunităţii".

(In. 20, 11-18), versetele 12-13 arătarea la doi ucenici care mergeau către Emaus (Lc. 24, 13-35), versetul 14 arătarea la cei doisprezece (Lc. 24, 36-49; In. 20, 19-23), versetul 15 ş.u., porunca Celui înviat către ucenici (Mt. 28, 18-20) şi, în sfârşit, versetele 19-20, înălţarea (Lc. 24, 50-53).

După aceste elemente introductive, să purcedem la tâlcuirea versetelor cu pricina. În versetele 9-11 (vezi In. 20, 11-18 şi Lc. 24, 10) se relatează întâia arătare[528] a lui Hristos cel Înviat, arătare care a avut loc către o femeie, Maria Magdalena, pe care deja evanghelistul o pomeneşte în 15, 40,47 şi 16,1; că Iisus a vindecat-o de şapte demoni, se spune şi la Lc. 8, 2, fără alte lămuriri. Ucenicii care „se tânguiau" şi „plângeau" nu cred în cuvintele Mariei, care le vesteşte cele legate de arătarea lui Iisus. Caracteristica „necredinţei" ucenicilor, pe care o cunoaştem din restul Evangheliei, este prezentă şi aici.

Relatarea extinsă a lui Luca 24, 13-35 despre arătarea lui Hristos cel înviat la doi ucenici ai Săi este rezumată aici în versetele 12-13, având ca notă centrală informaţia ultimă că nici pe aceştia nu i-au crezut ucenicii. Caracteristica acestei relatări concise este informaţia că Cel înviat S-a arătat „în alt chip". Din relatarea paralelă a lui Luca se vede că cei doi ucenici nu aparţineau cercului celor doisprezece (vezi Lc. 24, 18,33) şi că unul din aceştia se numea Cleopa – tradiţia bisericească, ce se aude şi în imnografie, identifică pe cel de-al doilea cu Luca, autorul celei de-a treia Evanghelii.

Versetul 14 cuprinde, foarte pe scurt, arătarea, cunoscută de evanghelişti, către cei unsprezece, la ora mesei (Lc. 24, 36-49; In. 20, 19-23). Iisus mustră „necredinţa" şi „împietrirea inimii" ucenicilor – temă deja cunoscută – pentru că nu au primit mărturia celor care L-au văzut înviat. În acest punct numai un singur codice, W, din sec. al V-lea, care se află la muzeul Freer din

---

528 Arătarea în dimineaţa primei zile de după Sâmbătă nu înseamnă că atunci a avut loc Învierea, după observaţia lui Teofilact, care scrie: „Şi după ce a înviat, Iisus s-a arătat dimineaţa". Apoi a spus: „Dimineaţă, în ziua cea dintâi a săptămânii S-a arătat Mariei Magdalena"; nu [înseamnă] că a înviat dimineaţa – pentru că cine L-a văzut când a înviat? Dar S-a arătat dimineaţa, în ziua Duminicii".

Washinghton, adaugă o discuție dintre Iisus și ucenici, cunoscută ca „*loghion*-ul lui Freer", care este în felul următor: „Și aceia au răspuns zicând că acest veac al fărădelegii și al necredinței sub Satana este, iar cel care nu este sub puterea duhurilor necurate va înțelege adevărul lui Dumnezeu și puterea Lui. De aceea, descoperă-Ți dreptatea Ta, au zis ei către Hristos. Iar Hristos a grăit către ei că s-a (îm)plinit termenul anilor lui satana, dar se apropie alte prigoane; și pentru cei ce au păcătuit Eu M-am dat la moarte, ca ei să moștenească slava duhovnicească și nestricăcioasă a dreptății din ceruri"[529]. Stăpânia lui satana, celelalte suferințe care se apropie, jertfa lui Hristos și slava nestricăcioasă a cerului ne duc cu mintea la faptul că *loghion*-ul a provenit, poate, dintr-un mediu apocaliptic viu și din ideile Apocalipsei lui Ioan (Grundmann).

După tema „necredinței" ucenicilor din versetul 15, domnește o altă atmosferă, dominată de porunca lui Hristos cel înviat ‚de a transmite peste tot mesajul Său: „Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura" (vezi Mt. 28, 19, unde porunca este dată ucenicilor pe când se aflau adunați în Galileea). Evanghelia pe care „a venit să o propovăduiască Iisus" în Galileea (1, 14) are dimensiuni mai largi, cosmice; este limitată la „lumea întreagă", la „toată făptura". Cercul inițial al ucenicilor lui Iisus, Biserica, trebuie să se lărgească atât de mult încât să coincidă, în cele din urmă, cu lumea întreagă. Este evident că Cel Înviat definește aici funcția misionară ca o lucrare fundamentală a Bisericii. Răspunsul oamenilor la propovăduire, prin faptul de a crede și de a se boteza, adică prin integrarea lor în Biserică[530], duce la mântuire. Astfel, în locul temei „necredinței" – „a nu crede", din versetele precedente – din versetul 16 domnește „a

[529] Despre *loghion-ul* Freerc vezi E. Helzle, „Der Schluss des Markus und das Freer Logion", *ThLZ* 85 (1960), p. 470-2.

[530] Versetul 16 se prezintă, din punct de vedere eclesiologic, mai dezvoltat la Mt. 28, 19: „... botezându-i în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh". Teofilact, comentând „la toată făptura", din Mc. 16, 15, observă: „Nu a spus: propovăduiți celor convinși, ci la toată făptura, chiar dacă se vor convinge sau nu".

crede", precum și „semnele" pe care le vor putea face cei ce cred „în numele" lui Iisus. Acestea sunt enumerate în versetele 17-19: vindecarea oamenilor demonizați, „limbi noi"[531], abordarea biruitoare a pericolelor (șerpi, de ex., sau băuturi ucigătoare), vindecarea celor bolnavi. Duhul lui Dumnezeu care, după relatarea din F.A. 2, 1-11, vine în ziua Cincizecimii[532], deja este vestit mai dinainte prin aceste cuvinte ale lui Iisus, pentru că manifestările credincioșilor prevestite aici (vindecări, vorbire în limbi, etc.), sunt daruri ale Duhului Sfânt; și după cum, în ceea ce privește In. 20, 22 („luați Duh Sfânt"), comentatorul ortodox, episcopul Cassien Bésobrasoff, vorbește despre „Cincizecimea ioaneică"[533], tot așa și aici s-a putea vorbi, păstrând analogia, despre „Cincizecimea marciană". Biserica, paralel cu porunca misionară pe care o primește de la Cel Înviat, este înzestrată cu puterea - care e roada credinței - de a vindeca pe cei bolnavi, de a izgoni elementul demonic din viața oamenilor, de a se opune biruitor diferitelor uneltiri ale naturii („șerpi") sau ale oamenilor („de vor bea ceva dătător de moarte"). Se poate presupune că prin aceste porunci ale Celui Înviat, spre împlinirea cărora sunt chemați ucenicii, Biserica însăși este chemată să restaureze armonia paradisiacă inițială, de dinainte de cădere, dintre om și natură, precum și aceea dintre om și om, așa cum deja este prevestită această coexistență armonioasă în relatarea evanghelistului despre ispitirile lui Iisus (1, 13), într-un mediu care amintește de Facere 3.

Versetele 19-20 cuprind, pe de o parte, înălțarea Domnului Iisus (care după Lc. 24, 50-53 și F. A. 1, 9-11, are loc pe Muntele Măslinilor) și, pe de alta, o declarație generală a activității ucenicilor – „pretutindeni". Domnul, încheind ciclul activității

[531] Dacă prin „limbi noi" se înțelege așa numitele limbi străine, „dialecte ale altor neamuri" (Zigaben) sau o oarecare limbă nouă, limba Sfântului Duh, sau limba iubirii pe care o vorbesc credincioșii în lume, constituie o problemă ermineutică care se pune și din cauza celor spuse de Ap. Pavel în I Cor. 12-14. Gnilka leagă expresia în mod hotărât de evenimentul Cincizecimii.

[532] Vezi V. Stoiannos, Ἡ Πεντηκοστή (Πρ 2, 1-13), 1979.

[533] *La Pentecôte Johannique*, 1939.

pământeşti, revine „acolo unde era la început", şade „de-a dreapta lui Dumnezeu"[534] şi din acel loc conduce istoria şi „lucrează împreună" la lucrarea ucenicilor, adeverind propovăduirea lor prin fapte minunate („semne"). Această ultimă activitate rezumată a ucenicilor, care a fost caracterizată ca „sinopsa (rezumatul) Faptelor Apostolilor"[535], arată că porunca misionară a lui Hristos cel Înviat a început deja să fie o realitate istorică.

534 Vezi comentariul exegetic al lui Zigaben: „Şi Dumnezeu şi Tatăl Lui, fiind netrupesc, nu are dreapta sau stânga. Căci aceste părţi sunt ale celor trupeşti. Deci, a şedea arată odihna şi desfătarea dumnezeieştii împărăţii; iar de-a dreapta lui Dumnezeu, familiaritatea şi aceeaşi cinstire cu Tatăl".
535 Gnilka. Vezi şi Trembelas: „În această frază se cuprinde întreaga activitate a Apostolilor, din care o parte este relatată în Faptele Apostolilor.

CUPRINS

În colecţia

BIBLIOTECA TEOLOGICĂ UNIVERSITARĂ

Au apărut:

Natalia Manoilescu DINU, *Iisus Hristos Mântuitorul în lumina Sfintelor Evanghelii,*

Savvas AGOURIDIS, *Comentariu la Apocalipsa Sfântului Ioan*

Nikos MATSOUKAS, *Teologia Dogmatică şi Simbolică. Demonologia*

Preot Constantin COMAN, *Erminia Duhului*

Preot Adrian GABOR, *Biserică şi Stat în timpul lui Teodosie cel Mare*

Preot Adrian GABOR, *Studia Ecclesiastica*

Preot Claudiu COTAN, *Ortodoxia şi mişcările de emancipare naţională din sud-estul Europei în secolul al XIX-lea*

În curs de apariţie:

Georgios MANTZARIDIS, *Teologia Morală, vol. I şi II*

Stelianos PAPADOPOULOS, *Patrologie, vol. I şi II*

Nikos MATSOUKAS, *Teologie Dogmatică şi Simbolică, vol. II şi III*



EDITURA BIZANTINĂ
Str. Sf. Voievozi nr. 2, ap. 2, sector 1
Bucureşti Tel/Fax 021/310.86.07
E-mail: edbizantina@lycos.com
www.editurabizantina.ro

LIBRĂRIA BIZANTINĂ
Bulevardul Regina Maria, nr. 50
Bucureşti, sector 4
Tel. 337 23 11

Imprimat la **Gutenberg**
Tel.: 021 345 09 26; 345 09 27